د. مصطفى النشار

الفكر الفلسفي في مصر القديمة

د. مصطفى النشار
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كليـــة الآداب - جامعـــة القاهـــرة

الفكـــر الفلسفـــي في مصـــر القديمـــة

الطبعة الأولى

2004 م

الناشـــر
الدار المصرية السعودية
للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة

اسم الكتاب: الفكر الفلسفي في مصر القديمة

اسم المؤلف : د. مصطفى النشار

سنة النشر : 2004م

رقم الإيداع : 15254/ 2004م

الترقيم الدولي : 1 - 33 - 6122 - 977

الناشر

الدار المصرية السعودية

للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة

E-Mail: egysaudi@link.net

الإدارة : 16 عمارات العبور شارع صلاح سالم
الدور الثالث - مدينة نصر - القاهرة

تليفاكس : 02/2621365

محمول : 012/3140315

السعودية : ص. ب ✉ : 6460 – الرياض 11442

ت ✆ : 009661/4651389

تليفاكس : 4631336

الرياض ـ العُليا ـ غرب مؤسسة التحلية

المملكة العربية السعودية

بيروت : 009613685473 - 0096101786315

الإهـــداء

إلى العالم الجليل والقانونى البارز

أ. د. محمد أنس جعفر

نائب رئيس جامعة القاهرة

تحية حبٍّ وتقدير لأحد رجال مصر

المخلصين الأوفياء فى عيد ميلاده الستين

أمد الله فى عمره وزاده قدرة على العطاء والإبداع

م. أ

هذا الكتاب

يقدم الكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ موضوعا أهمله الدارسون من قبل هو الفكر الفلسفى فى مصر القديمة من خلال مجموعة من الدراسات المتعمقة حول أهم القضايا والشخصيات والمشكلات الفكرية فى مصر القديمة، كما يقدم استعرضا نقديا لبعض المؤلفات التى صدرت من قبل عن الفكر المصرى القديم وخاصة كتاب مارتن برنال "آثينا السوداء" وكتاب جورج جميس "التراث المسروق".

ويعد هذا الكتاب خلاصة فكر وبحث مؤلفه د. مصطفى النشار فى التراث الفكرى لمصر القديمة على مدار ثلاثين عاماً. ومن هنا تأتى أهميته فى الرد على المقولات الشائعة حول "المعجزة اليونانية"، وعدم وجود تراث فلسفى قبل الفلسفة اليونانية ويجيب عن تساؤلات كثيرة حول علاقة الفكر المصرى القديم بالفلسفة اليونانية ومدى تأثر فلاسفة اليونان بفلاسفة الشرق عموما ومفكرى مصر القديمة من أمثال بتاح حوتب وايبوور واخناتون على وجه الخصوص.

وهو يجيب عن هذه التساؤلات عبر قراءة واعية جديدة لبرديات ونصوص فلاسفة مصر القدامى وإتباع منهج تحليل المضمون للمقارنة بينها وبين نصوص فلاسفة اليونان.

إنه كتاب يعيد ثقة الإنسان المصرى المعاصر بنفسه من خلال إدراكه أنه حفيد هؤلاء الأفذاذ الذين أبدعوا كل جوانب الحضارة الإنسانية وعلى رأسها التفكير الفلسفى والعلمى.

الناشر

تصـديـر

الفكر الفلسفى المصرى هو شغلى الشاغل منذ فترة طويلة سواء كان الفكر المصرى القديم أو الفكر المصرى الحديث. فمصر هى محور تفكيرى، لا لكونى مصرياً، بل لكونى من دارسى الفكر القديم ومن المتخصصين فى الفلسفة اليونانية؛ حيث أدركت منذ دراستى للماجستير حول فكرة الألوهية عند أفلاطون قيمة الفكر المصرى بالنسبة لفهم أراء أفلاطون؛ فقد تأثر أفلاطون كثيراً بما اطلع عليه من الفكر المصرى القديم منذ محاوراته الأولى (محاورات النضج) حتى آخر محاوراته (القوانين).

ومنذ ذلك التاريخ شغلت بقراءة التاريخ المصرى والفكر المصرى القديمين بالتوازى مع الفكر اليونانى، ففهمت الثانى من خلال الأول، وتعمقت لدى القناعة بأن الفكر المصرى هو الأصل الحقيقى للفكر اليوناني. ومن ثم فقد بدأت دراساتى تترى فى الفكر المصرى القديم بعد أن أنهيت رسالتى للدكتوراه عن نظرية العلم الآرسطية.

وجعلتنى هذه الدراسات أعيد النظر فى ما نسميه "الفلسفة اليونانية" ومعجزة نشأة الفلسفة فى بلاد اليونان، وشيئاً فشيئاً بدأت أقتنع بضرورة أن نوسع دائرة الفلسفة فى الزمن القديم، فلا تقتصر على دراسة الفلسفة عند اليونان

بل تشمل دائرة الفكر الشرقى القديم أيضاً. ومن ثم صار الأقرب إلى الصواب فى رأى أن نقول : "الفلسفة القديمة" حتى تكون التسمية شاملة الفلسفة عند اليونان بالإضافة إلى سابقاتها من فلسفات الحضارات الشرقية القديمة.

ومن هنا كان كتابى الذى صدرت طبعته الأولى عام 1992م بعنوان "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية". كان هذا الكتاب تعبيراً واضحاً عن هذه الرؤية التى تؤصل لمفهوم الفلسفة القديمة ككل وتضع فى الاعتبار الالتقاء الحضارى للأمة اليونانية بالأمم والحضارات الشرقية القديمة.

وتوالت دراساتى فى هذا الإطار الذى يحاول تغيير الرأى السائد حول المعجزة اليونانية وحول مركزية الفكر الغربى، فصدرت مؤلفات أخرى مثل "نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية" و"المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية" و"مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية"، ثم في مرحلة لاحقة صدر "الخطاب السياسى فى مصر القديمة" وصدر "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى"؛ ليكون التطبيق الأشمل لهذه الرؤية حول علاقة الفلسفة اليونانية بفلسفات الشرق القديم.

ولم تتوقف اهتماماتى بالفكر الشرقى القديم عامة وبالفكر المصرى القديم على وجه الخصوص عند هذا الحد، بل بدأت أوجه تلاميذى فى دراساتهم للماجستير والدكتوراه إلى حقل الدراسات المقارنة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المصرية القديمة. كما تواصلت دراساتى الخاصة حول بعض جوانب الفلسفة فى مصر القديمة فكتبت عن الفكر النقدى فى مصر القديمة - قراءة فى بردية أيبوور وكذلك عن الأصول المصرية لنظرية أفلاطون فى النفس.

ومن ثم برزت الحاجة لأن أجمع شتات هذه الدراسات التى نشرت إما فى مجلات علمية، وإما فى مؤلفاتى السابقة حول الفكر الفلسفى فى مصر القديمة لتظهر فى كتاب مستقل يمكن للمهتمين بالفكر المصرى القديم الحصول على بغيتهم من خلاله. وليصبح هذا الكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ مع كتابى عن "الخطاب السياسى فى مصر القديمة" هما أهم ما صدر لى حتى الآن فى الفكر المصرى القديم مع وعد أن يظل الاهتمام قائماً ومتواصلاً بدراسات أخرى أنوى القيام بها حول الفكر المصرى القديم، فأنا مؤمن بأنه كلما ازدادت هذه الدراسات وتعمقت كلما كان اكتشافنا لذاتنا الحقيقية ولمدى أصالتنا وأصالة تراثنا دافعاً لنا للمزيد من الإبداع فى العصر الحاضر.

فكما أن لدينا فلسفة كانت هى أصل الفلسفة الغربية القديمة، سيكون لنا بمشيئة الله إسهامنا الفلسفى المبدع فى هذا العصر.

ولا غرو فقد بدأ إسهامنا الفلسفى منذ عصر نهضتنا الحديثة وبدء الاهتمام بالدراسات الفلسفية فى مصر منذ ما يزيد على مائة وخمسين عاماً. وقد حاولت إلقاء الضوء على هذه الإسهامات من خلال ما كتبته عن أعلام الفكر الفلسفى المصرى فى العصر الحالى فى كتاب "رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة فى القرن العشرين".

ولم يكن هذا يعنى أبداً أن الفلسفة المصرية انقطعت طوال القرون السابقة على القرن العشرين، حيث أننى كنت ومازلت أعتقد أن البحث فى تاريخ مصر والتنقيب فى تاريخ أعلامه من المفكرين والعلماء سيكشف لنا أن الفكر الفلسفى فى مصر لم ينقطع منذ عصر الحضارة المصرية القديمة وحتى الآن. وقد تحدثت عن عصور الفلسفة المصرية فى مقدمة كتابى السابق الإشارة إليه. كما بدأت فى

إصدار سلسلة تؤكد ذلك بشكل قاطع بعنوان "أعلام التراث الفلسفى المصري" وقد صدر منها ثلاثة مؤلفات هى: "ذو النون المصرى - رائد التصوف الإسلامى" و"على ابن رضوان وفلسفته النقدية" و"زكى نجيب محمود والحوار الأخير".

وقد حرصت فى هذه السلسلة على تقديم هؤلاء الأعلام من خلال ما كتبوه وليس فقط من خلال ما قلته أو نقلته عنهم؛ إذ بدأ كل واحد من هذه الكتب بدراسة حول فكر كل واحد منهم ثم مختارات من نصوصه الفلسفية. بينما تميز الكتاب الأخير عن فيلسوفنا المصرى المعاصر زكى نجيب محمود بنشر نص لم يسبق نشره له، وهو عبارة عن محاضرة قيمة تؤرخ لحياته ولفكره فى دار الأوبرا المصرية فى افتتاح ما يسمى بصالون الأوبرا الثقافي. وقد تضمن هذا النص حواراً فكرياً غير مسبوق بين زكى نجيب محمود وطائفة من أعلام الفكر والعلم والفن فى مصر. وكان هذا بالفعل هو الحوار الأخير لهذا المفكر المصرى العملاق الذى يعد بفكره دلالة على أن الفكر الفلسفى فى مصر لم يمت ولن يموت. فمصر التى علمت العالم كيف تكون الحضارة وكيف تصنع المدنية فى كل نواحى الحياة، هى التى علمته أيضاً كيف يكون الفكر رائداً لصنع التقدم فى الحياة.

إن مصر معطاءة. وإن كانت بعض عصورها قد شهدت خبواً فى الفكر وكسلا فى العطاء، فإن ذلك كان لعوامل خارجية وضغوطاً حياتية عاشها المصريون فى هذه العصور. ولكن هذا الخبو وذلك الكسل لم يمنعا المصرى فى أى عصر من عصور حياته من محاولة الإبداع وتجاوز ما هو قائم أملاً فى مستقبل أرقى وأفضل. فالمصرى دائماً يشعر بضرورة تجاوز كل ضغوط الواقع سواء كانت احتلالاً أو فقراً أو صراعاً مع الآخر . إنه دائماً متفائل بشأن المستقبل حتى وهو يعيش أحلك وأظلم فترات حياته. وهذا التفاؤل بشأن

المستقبل يجعله عادة ما يتغلب على كل معوقات تحقيق ما يحلم به لنفسه ولشعوب العالم الأخرى.

ولا شك أننا نعيش هذه الأيام ظروفاً حالكة السواد وأياماً صعبة شديدة التأثير بما فيها من تحديات يفرضها المحتلون الغاصبون لأراضى الجيران فى فلسطين والعراق. وبما يمارسه هؤلاء المحتلون من إهانة للأهل وقتل للأبناء ونهب للثروات! ومع كل ذلك فإن مصر لا تزال صامدة تواجه الاحتلال والقوة الغاشمة للمحتلين بأن تدعوه إلى السلام وزوال الاحتلال. ولا شك أنه حين تستنفذ دعوات السلام ويكون الخيار الأخير هو المواجهة ستكون حتماً قادرة على ذلك. هكذا علمنا تاريخ الصراع فى المنطقة، وهكذا كان قدر مصر دائما هو الدفاع عن الهوية الحضارية لأمتنا العربية والإسلامية.

ولذلك لا ينبغى أن يفقد المصريون الأمل فى الغد رغم قتامة الحاضر والظلام المحيط بالمستقبل القريب. إنهم لم يفقدوا الأمل فى غد أفضل فى أحلك فترات التاريخ السابقة سواداً ودماراً وبهذا الأمل انتصروا وانتصرت معهم القيم العربية والإسلامية. وهكذا ينبغى أن تكون نظرتنا الحاضرة إلى المستقبل رغم قتامة الحاضر والضباب المحيط بالمستقبل القريب. فالتحدى قد بلغ مداه واستنهاض الهمم قد أصبح واجباً على كل المستويات.

وها نحن نزرع الثقة فى النفس بالعودة إلى أعمق أعماق تراثنا الفكرى وأبعد فتراته غوراً وقدماً - التراث المصرى القديم لندرك أننا كنا صانع الحضارة ومؤسسو الفكر القديم ورواده الأوائل. وأمة يملك أفرادها كل هذا التاريخ العريق وكل هذا الفكر الراقى لا يمكن أن تموت ولا يمكن لحضارتها أن تفنى أو تتوارى مهما كانت التحديات ومهما كان عنف الغزاة ومهما كانت قوتهم ! فإرادة الإنسان أقوى من أى سلاح.

ولنأمل فى الغد الأفضل ونحن نقرأ عبقرية المصرى القديم فى تأملاته حول جوهر الوجود، و حول جوهر الحياة الأخلاقية والسياسية الراقية.

مع تمنياتى للقارئ العزيز برحلة فكرية ممتعة مع هذه القراءة لبعض جوانب فكرنا الفلسفى المصرى القديم.

مصطفى النشار

مدينة نصر في : 29 **مايو** 2004 **م**

الموافق: 10 **ربيع الآخر** 1425 **هـ.**

المقدمة الأولى

الفلسفة ... إبداع مصرى

لا يزال كُتاب تاريخ الفلسفة يكتبون، والقراء يقرءون ما درج عليه الحال فيما يتعلق بأصل الفلسفة، ذلك الأصل الذى يردونه دائماً إلى بلاد اليونان محتجين عادة بأن كلمة الفلسفة تعود فى اصطلاحها الأول إلى كلمة يونانية من مقطعين هى Philo-Sophia . ولما كانت الفلسفة بهذا المعنى الأصلى تعنى محبة الحكمة، وكانت الحكمة تعنى آنذاك كل ما يمكن للمرء أن يتوصل إليه من آراء وأفكار واختراعات جديدة، فقد أضحت الفلسفة منذ ذلك الحين أم العلوم ولم يكن ثمة فصلاً يذكر بين مجالها الخاص ومجال العلوم الأخرى. ومن هنا سرت المقولة الشائعة بأن الفلسفة والعلم اختراعان يونانيان، وأن الفلسفة نشأت كمعجزة (أى على غير مثال سابق) عند اليونان منذ طاليس فى القرن السادس قبل الميلاد.

والحقيقة التى أود أن أنبه إليها أن هذه المقولة التى ترد الفلسفة والعلم إلى اليونان وتعتبرها معجزة يونانية هى من قبيل الخرافات التى تروج لها الكتابات الغربية العنصرية التى لا تريد أن تعترف للأمم الأخرى بأى إنجاز حضارى حقيقى!! وقد سار المؤرخ العربى عادة على درب المؤرخ الغربى فى النظر إلى الفلسفة على أنها معجزة يونانية وأن اليونانيين اخترعوها على غير مثال سابق، وهذا خطأ شائع تكذبه الدراسات المعاصرة المحايدة حول هذا الموضوع كما تؤكده كتابات المؤرخين والفلاسفة اليونانيين القدامى أنفسهم ! فبالإضافة

إلى ما هو معروف من تأكيدات لهؤلاء الفلاسفة القدامى عن زيارتهم لبلدان الشرق القديم وخاصة مصر والاستفادة منها والتعلم على يد حكمائها ومعلميها، وبالإضافة إلى كتابات المؤرخين اليونان القدامى وعلى رأسهم هيرودوت الذى أفرد فى تأريخه قسماً كبيراً لتوضيح التأثير المصرى غير المحدود على الفلسفة والديانات والعلوم اليونانية.

أقول بالإضافة إلى كل ما هو معروف فى هذا الشأن وأكده سارتون فى تأريخه للعلم وول ديورانت فى روايته لقصة الحضارة وغيرها، أقول : إننى اكتشفت أن أفلاطون قد أكد فى محاورة "قراطيلوس" أن أصل كلمة Sophia غير يونانى، وأنها من أصل أجنبى. وقد كشف مارتن برنال فى كتابه "آثينا السوداء" عن أن أصل هذه الكلمة مصرى، فهى تعود إلى لفظة هيروغليفية هى Sb3 التى تعنى يعلم تعليماً ونقلت إلى اليونان وحرفت لتصبح Sophia.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن أول من أطلق كلمة فيلو سوفيا في اليونان هو فيثاغورس الفيلسوف والعالم اليونانى الشهير حينما سئل : هل أنت حكيم ؟ فرد قائلا: الحكيم هو الإله، أما أنا فمحب للحكمة! وعرفنا أن فيثاغورس قد قال ذلك متأثراً بتعليمه فى مصر القديمة - حسب المكتشفات الأثارية الحديثة وروايات المؤرخين القدامى - لأكثر من عشرين عاماً، ذلك التعليم الذى كان يرد العلم فيه إلى الإله وينسب فيه كل شيء إلى الملك - الإله ولا يكتب الكاتبون فى إطاره إلا بإذن الإله.

أقول إذا ما عرفنا ذلك وأضفناه إلى ما قاله أفلاطون قديماً وأكده برنال - رغم عدم قراءته لهذه المحاورة الأفلاطونية - بدراساته اللغوية حديثاً لأدركنا بكثير من اليقين أن الـ Sophia أى الحكمة أو ما ندعوه بالعربية الفلسفة هو إبداع مصرى قديم نقل إلى بلاد اليونان عبر العلاقات الثقافية والصلات الحضارية التى كانت بين بلاد اليونان حديثة العهد بالفكر والعلم وبين الحضارة المصرية بكل عراقتها وأصالتها اللامحدودة فى مجال الإبداع الحضارى بكافة

صوره وأشكاله. فليس من قبيل المبالغة إذن أن نعلن ونحن نحتفل هذا العام وكل عام باليوم العالمى للفلسفة ما أكدناه فى دراساتنا الأكاديمية العديدة أن الفلسفة كغيرها من مختلف الإبداعات الحضارية هى إبداع مصرى أصيل وأن معلمى الحكمة للعالم هم فلاسفة مدينة أون القديمة ومدينة منف القديمة ومدينة واست (الأقصر) القديمة. وأن فلاسفة من أمثال بتاح حوتب (ق. 27 ق.م) وآيبوور (ق 20 ق.م) وإخناتون (ق 14 ق.م) هم معلمو الإنسانية الأوائل وأنه من خلال تعاليمهم والتأثر بها ازدهر الفكر الفلسفى فى اليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد. ولتلاحظ أيها القارئ العزيز أننى قلت "ازدهر" وليس "نشأ" فالنشأة اصطلاحاً ومعنى كانت فى مصر القديمة.

المقدمة الثانية

((الماعت)) جوهر الفلسفة المصرية !

إن الإعجاز الحقيقى للحضارة المصرية القديمة هو اكتشاف فلاسفة مصر القديمة وإيمان شعبها عبر العصور القديمة بـ"الماعت Maat"، تلك الكلمة التى يكمن فيها حقيقة سر أسرار عظمة وثبات وقوة واستمرار الفاعلية الحضارية لأكثر من أربعة آلاف عام متصلة فيما قبل الميلاد.

والماعت تعنى فى رأى رواد التاريخ والفكر المصرى القديم من أمثال سليم حسن وأحمد كمال وحتى عبد العزيز صالح وعلى رضوان "العدالة والنظام".

ولقد تأسس المجتمع المدنى المصرى منذ فجر التاريخ على نوع من العقد الاجتماعي غير المكتوب بين الحكام والمحكومين على هذا المركب السحرى "العدالة والنظام"؛ فالمجتمع السياسى الناجح هو الذى يحقق لأصحابة والعائشين فى ظله العدالة والنظام، والعدالة هنا مفهوم له أبعاده الأخلاقية والسياسية والاقتصادية، بل قل : إن شئت أيضاً أن له أبعاده الاجتماعية. وإذا ما اقترن تحقيق العدالة بتوفير النظام والأمن للجميع صرنا أمام ذلك المجتمع المثالى المتنور الذى حلم به المفكرون والمصلحون عبر العصور ولا يزال هو الحلم الذى يراودنا حتى الآن!

إن العدالة هى أساس توفير الأمن وتحقق النظام في المجتمع؛ فإذا ما عرف كل إنسان حقوقه - حسب القانون - وقام بما عليه من واجبات يحتمها

نفس القانون، سواء كان هذا الإنسان حاكماً أو محكوماً لصار هذا المجتمع بالفعل مجتمعا منظماً قادراً على تحقيق الإنجاز الحضارى المنشود حسب قدرات كل فرد من أفراده، وحسب المؤهلات التى يحملها ويوظفها كلاً منهم فى خدمة نفسه ومجتمعه.

وحينما يقرأ القارئ هذا الكلام قد يتصور أننا نقول شيئاً بعيداً عن واقع الحال فى مصر القديمة حسب المقولات التى شاعت ونرددها نحن للأسف عن مصر القديمة وحكامها بوصفهم فراعنة مستبدين !! رغم أن الحقيقة التى يعرفها من تعمقوا فى دراسة تاريخ الفكر المصرى القديم أن "الماعت" كانت مطلباً مشتركاً بين الحكام والمحكومين فى مصر القديمة؛ إذ كان الفرعون - وهو بالمناسبة اصطلاح يعنى صاحب البيت العظيم - (أى الملك) يفخر ويعتز بشيء واحد طوال فترة حكمه مهما امتدت هو قدرته على تحقيق هذا الماعت والسهر عليه بين مواطنيه؛ فتحقيق الماعت (أى العدالة والنظام) بين الحكام والمحكومين هو مهمته الرئيسية ويكون نجاحه مرهونا بقدرته على ذلك. ولتتأمل معى قول الملكة حتشبسوت : "لقد مجدت "الماعت" التى يحبها الإله لأنى أعرف أنه يعيش منها. إنها أيضاً خبزى وإنى أشرب رحيقها بكوني جسداً واحداً معه" لتدرك معى كم كان فخرها بتطبيقها للعدالة فى المجتمع، وكم كانت فخورة بتوحدها مع العدالة لترضى الإله الذى هى جزء منه !

ولتتأمل معى هاتين المحاكمتين اللتين جرتا فى الأسرتين السادسة، والأسرة العشرين وكان موضوعهما واحد هو مؤامرة قام بها نساء القصر وبينهن زوجة الملك ضد الملك حيث قام قضاة مصر بمحاكمة المتهمين فى القضيتين باستقلال تام عن الملك الذى لم يتدخل فى الحالتين فى سير القضية. إن موقف بيبى الأول (الأسرة السادسة) ورمسيس الثالث (الأسرة العشرون) وبينهما حوالى ألفى عام يؤكد احترام ملوك مصر القديمة للسلطة القضائية وضرورة تحقيق المحاكمة العادلة للمتهمين حتى لو كانوا من الأسرة الملكية، وحتى لو

كانت المؤامرة دبرت لقتل الملك ذاته!! أتريدون دليلاً أكثر من ذلك يكشف لكم سر حب المصريين القدماء لملوكهم، وكيف كان هذا الحب العامل المؤسس للدولة القديمة ولإبداعات المصريين فى كل مجالات الحياة!

ولعل جميع القراء الأعزاء يذكرون قصة ذلك القروى الفصيح وشكاواه التسعة، تلك الشكاوى التى اتخذها الناس دليلاً على الظلم الذى كان يتعرض له المصرى القديم، وإذا ما أعاد أى منكم قراءة تلك القصة جيداً منذ بدايتها حتى نهايتها وبالذات نهايتها سيدرك كم كان الملك المصرى فى تلك الفترة عظيماً حينما أمر بأن يستمر هذا القروى فى شكاواه حتى يستطيع معرفة أسرار ما يجرى فى ملكه العريض، فى الوقت الذى أمر فيه بأن يرسل لأسرة هذا القروى المؤن التى يحتاجونها فى فترة غيابه لأنه كان يعلم أن هذا القروى حينما خرج من داره فقد أفرغها من ما فيها من مؤن إلا ما يكفى أهله مدة غيابه يوماً أو يومين! وكم كان هذا الملك عظيماً حينما اقتص من المعتدى بعد عزله من وظيفته بأن تؤول كل أملاكه لهذا القروى الشاكي تعويضاً له عما لاقاه من إهانة ومن ظلم على يد هذا المعتدى رغم أنه كان أحد أفراد حاشيته !

ذلك كان حال المجتمع المصرى القديم، وتلك كانت عوامل استقراره، تلك العوامل التى لخصتها كلمة "الماعت" التى كانت قاسماً مشتركاً بين صنوف الخطاب السياسى فى مصر القديمة سواء كانت خطاب السلطة ممثلة فى الملوك والوزراء وحكام المقاطعات أو كانت فى خطاب الحكام الذى طالبوا دوما بتحقيق العدالة والنظام وحين غيابهما كان النقد والرفض للأحوال القائمة هو لغة خطابهم واقرأ فى ذلك برديات ايبووروننفررو هو أو كانت فى خطاب الشعب الذى مثله خير تمثيل شكاوى هذا القروى الفصيح.

إن الخطاب السياسى فى مصر القديمة بكافة صوره إذن كان جوهره "الماعت" ومن ثم كانت "الماعت" هى الصيغة التى بنى عليها العقد الاجتماعى الذى استمر مستقرا لآلاف من السنين بين حكام مصر ومحكوميها.

الفصل الأول

فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة [1]

---

(1) بحث نشر بالمجلة العلمية لكلية الآداب – جامعة القاهرة، مجلد (55)، العدد الرابع، أكتوبر 1995م.

مقدمة :

كان من الطبيعى أن تكون أول القضايا التى تشغل فكر الإنسان المصرى القديم، قضية تفسير هذا العالم الطبيعى وأصل وجوده، فالإنسان المصرى شأنه فى ذلك شأن كل البشر فى العالم منذ فجر التاريخ، كان مشغولا بقضية الخلق .. كيف جاء هو وهذا العالم إلى الوجود ؟ ومن صنعه وصنع هذا العالم ؟وما هى القوى التى تتحكم فى حركته وفى حركة هذا العالم وكيف يمكنه أن يرضى هذه القوى الطبيعية المختلفة ويتجنب خطرها وشرورها ؟ وكيف يمكنه استجلاب خيرها وينال رضاها ؟!

لقد تطلع المصريون القدماء إلى كل ما أحاط بهم من عناصر الوجود واهتدوا بعد تأمل وتفكير عميق إلى نتائج عديدة أهمها :

أ- أن فى الوجود عناصر كثيرة تتحكم فى حياة الخلق ومصائرهم بطريق مباشر أو غير مباشر.

ب- أن كل عنصر من هذه العناصر تتكفل به قدرة إلهية تستوجب التقديس وتستحق العبادة.

جـ - أن هذه العناصر يترابط بعضها مع البعض، ويمكن أن يردوا جميعا إلى أصل واحد قديم .

وقد تشكل عبر هذه النتائج التى اهتدوا إليها فلسفتهم للطبيعة ونظرتهم التأليهية لعناصر الوجود، فقد تخيلوا منذ فجر تاريخهم وجود أربابا متفرقين يتكفلون فرادى بأمور السماء والأرض والماء والهواء والشمس والقمر والمطر والخصوبة والنماء .. إلخ. وشيئا فشيئا بدأوا يطورون فكرهم تجاه هذه الأرباب فيؤلفوا بينها وينظرون إلى علاقتهم بقضية الخلق نظرة فلسفية تتجاوز الفهم

المادى لعناصر الوجود إلى ما وراء هذا العالم المحسوس، واختلفت رؤاهم الفلسفية لأصل العالم والوجود نتيجة لاختلاف الظروف السياسية والاجتماعية مرة أو نتيجة للتنافس بين مدنهم مرة أخرى ونتيجة لدرجة النضج العقلى التى كانت تحكم هذه الرؤى مرة ثالثة.

وقد تنافس فى التراث الفكرى المصرى القديم أربعة تفسيرات قدمها أهالى أربع مدن كبرى فى مصر القديمة هى على التوالى : مدينة أون أو مدينة الشمس هليوبوليس، ومدينة أونوا أو مدينة الأشمونين الحالية، ومدينة منف، وأخيرا مدينة واست أو مدينة الأقصر الحالية. وسنعرض لهذه التفسيرات المختلفة للوجود نسبة إلى المدن التى ظهرت فيها، فقد ظهر فى كل مدينة من هذه المدن مجموعة من المفكرين أو من الكهنة بحسب التعبير المفضل فى مصر القديمة. وحاولوا تمجيد مدينتهم وتمجيد عقيدتهم الدينية فاجتهدوا فى تقديم مذهبهم الخاص فى تفسير أصل الوجود. ولا ندرى ان كان أحدهم هو الذى ابتدع هذا المذهب أولا ثم تتلمذ عليه الآخرون أم أنهم تشاوروا جماعة واصطلحوا على تقديم مذهبهم ككل إلى العالم. وبعبارة أخرى لا ندرى إن كان من المناسب أن نطلق على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات لقب مدرسة فلسفية تتلمذ فيها اللاحق على السابق، بحيث طوروا مذهبهم على النحو الذى وصل إلينا به. أم أنه من غير المناسب أن ندعوهم مدرسة فلسفية، لأننا لا نعرف بالفعل صاحب هذا التفسير بشكل مستقل عن من آمنوا به ودعوا إليه بعد ذلك ! ! .

وسواء جاز أن نطلق لفظ مدرسة على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات أم لا يصح لنا ذلك. فإن الحقيقة التى لاشك فيها أن كل واحد من هذه التفسيرات قد انطلق من إحدى مدن مصر القديمة فى ذات الوقت الذى شهدت فيه ازدهارها السياسى والاجتماعى والثقافى. وفى الوقت الذى بلغت فيه قمة مجدها ونفوذها. ومما لا شك فيه أيضا أن هذه التفسيرات كانت نتيجة تأملات فلسفية لأفراد بعينهم طوروا تأملاتهم واحد بعد الآخر حتى اكتملت

نظريتهم قبل إعلانها لعامة الناس فى مدينتهم، وقبل نشرها والدعوة لها فى المدن الأخرى. نحن إذن أمام تفسيرات متباينة يعبر كل واحد منها عن مزاج مجموعة المفكرين الخاصين بهذه المدينة أو تلك، أى أن كل تفسير قد خرج معبرا عن مزاج أصحابه الفكرى. ومن هنا جاز أن نطلق على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات أنهم ينتمون إلى مدرسة فلسفية بعينها يحدها المكان الذى ظهروا فيه والزمان الذى أشاعوا وأعلنوا فيه مذهبهم الفكرى. وإن كنا لا نعرف أحدا من أعلام هذه المدرسة أو أصحاب هذا المذهب، فإن هذا يرجع فى المقام الأول إلى سرية التعاليم التى كانت شائعة فى مصر القديمة والسرية التى كانت تحيط بكل صاحب فكرة أو رأى بحيث لم يكن يجوز أن ينسب أحد لنفسه اختراعا أو نظرية معينة. كما يرجع فى المقام الثانى إلى أن معظم هذه المذاهب قد اكتشفها أصحابها وتناقلوها فيما بينهم شفاهة قبل التوصل إلى اختراع الكتابة وحتى بعد اكتشاف الكتابة تكاسل الخاصة من المفكرين عن تسجيل أفكارهم الفلسفية ومكتشفاتهم العلمية ظنا منهم أن من الأفضل أن يتناقل الناس هذا الفكر شفاهة ويتوارثوه محفوظا جيلا بعد جيل حتى يزدادوا تقديسا له واحتراما لعراقته وقدمه.

أولا — المذهب الشمسى :

ينسب هذا المذهب إلى أهالى مدينة أون أو مدينة هيلوبوليس مدينة الشمس وهى عين شمس الحالية، ويعد أقدم مذهب معروف فى تفسير نشأة الوجود، وربما رجع هذا المذهب إلى ما قبل التاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة، لكن أقدم تسجيل لنص هذا التفسير شبه المتكامل وجد داخل هرمى مرن رع وبيبى الثانى (نفركارع) من الأسرة السادسة، أى يرجع إلى حوالى القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد [2].

وقد ورد فى هذا النص :

"يا أتوم – خبرر أنت على القمة على التل (الهيولى) ظهرت كالطائر "بن" الخاص بالحجر "بن" فى منزل "بن"، بهليوبوليس، بصقت ما كان شو، تفتفت ما كانت تفنوه، نشرت أذرعتك حولهم مثل أذرع كا، لأن الكا (الخاصة بك) فيهم ..

يا أيها التاسوع العظيم الكائن فى هليوبوليس، آتوم وشو وتفنوه وجب ونوة وأوزيريس وايزيس وست ونفتيس، الذين ولدهم آتوم باسطين إلى مدى بعيد قلبه يفرح عند إنجابه إياك، فى اسمك الأقواس التسعة، يا ليت ألا يكون بينكم من سيبتعد بنفسه عن آتوم، لأنه يحمى هذا الملك نفر – كا – رع، لأنه يحمى هرم هذا الملك نفر – كا – رع، لأنه يحمى عمله الانشائى هذا من كل الآلهة ومن كل الموتى ولأنه يحمى حتى لا يحدث له أى شىء مكروه عبر طريق الأبدية"[3].

لقد تأمل أصحاب هذا النص فى نشأة الوجود وبدء الخليقة وانتهوا إلى القول بماضى سحيق قديم لم تكن فيه أرض ولا سماء ولا كائنات ولا بشر وإنما عدم مطلق واتفقوا مع القائلين ممن سبقهم بأن ذلك العدم المطلق لم يكن يشغله سوى كيان مائى لا نهائى العظم ذلك الذى أطلقوا عليه "نون" وقد أضافوا أنه فى حقبة بعيدة ظهر فى هذا الكيان المائى العظيم روح الهى أزلى خالق هو "آتوم". وآتوم لفظ مصرى يجمع بين ضدين من المعانى، معنى العدم تكنية عن نشأة صاحبه من العدم، ومعنى الشمول والاكتمال، والاكتمال تكنية عما أرادوا تصوير الآله به من قدرة وجلال [4].

وقد ظهر آتوم أول ما ظهر على قمة تلك الجزيرة المائية الضخمة وكان الرمز الذى يعبر عن التل أو الرابية فى اللغة الهيروغليفية يعنى أيضا "ظهور مجيد" ورسمه مرتفع محدودب تنطلق منه أشعة الشمس صعدا حتى يصور معجزة ظهور الآله الخالق لأول مرة [5].

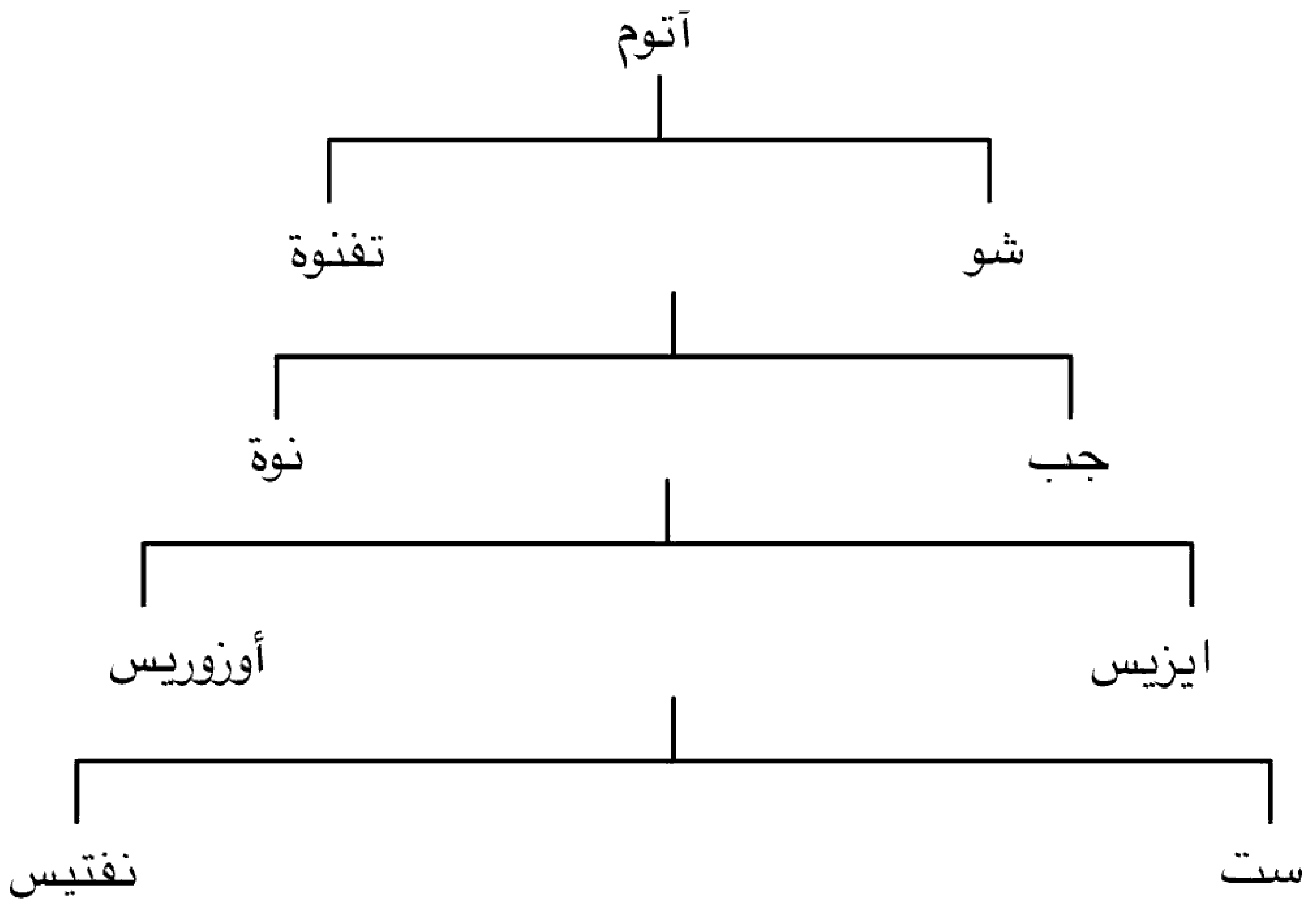
فقد ظهر الآله آتوم ظهوره الأول العظيم بوحدانيته على تلك الرابية أو على تلك الهيولى التى لا شكل لها، حتى ذرأ أو أوجد من نفسه أول عنصرين من عناصر الوجود أحدهما ذكر تكفل بأمر الفضاء والهواء والنور عرف باسم "شو" والآخر أنثى تكفلت بأمر الرطوبة والندى عرفت باسم "تفنوة" واختلط العنصران أو الروحان

الإلهيان وتفاعلا أو تزاوجا على حد تعبير الإنسان المصرى القديم، فتولد عنهما بقية التاسوع الإلهى العظيم، حيث ظهر بعدهما عنصران جديدان، أحدهما ذكر تكفل بأمر الأرض وسمى "جب" والآخر أنثى تكفلت بأمر السماء وعرفت باسم "نوة".

وقد كانت السماء والأرض فى بداية أمرهما متصلتين جسدا وروحا إلى أن أذن الإله الخالق أن يبزغ من بينهما فجر الحياة فأوحى إلى "شو" أن يفصل بينهما فرفع شو السماء عن الأرض ونهض بها إلى أعلى عليين، ثم ملأ الفراغ بينها وبين الأرض بما كان يحيط به ويصدر عنه من هواء وضياء.

ذلك كان الوضع الأول الذى ظهر عليه الوجود، حيث لم يكن فيه إلا هؤلاء الأرباب الكبار، وكانت هيئة الوجود بهذا الشكل مهيئة لوجود الكائنات الحية والإنسان، فاستكمل الخلق بأن تولد الإلهين السابقين أربعة آخرين، ذكران هما أوزويس الذى تكفل فى الأرض بأمر الفيضان والخصب والنمو وست الذى تكفل بأمر أمطار السماء ورعدها وأعاصيرها. وأنثيان ارتبطت كل واحدة منهما بزوجها هما إيزيس التى ارتبطت بأوزوريس ونفتيس التى ارتبطت بست.

وبهذا اكتمل التاسوع الإلهى العظيم الذى عد أصل الوجود بكل ما فيه من عوالم وكائنات حية وجماد.



وقد تباينت آراء أصحاب هذا المذهب حول الطريقة التى ذرأ بها آتوم مخلوقاته الأوائل لا سيما شو وتفنوة، فقال بعضهم : إنه خلقهما عن طريق الاستمناء أو بماء اللقاح، كما يخلق بنو البشر عادة. وقال آخرون بأنه خلقهما عن طريق السعال أو البصق، وقد استفاد الأخيران من المدلول اللفظى للاسمين شو وتفنوة من قدرتهم على التأويل العقلى، فقربوا بين كلمة شو وبين الصوت الذى يصدر عن الفم إذا نفخ والأنف إذا عطس، كما قربوا بين كلمة تفنوة وبين الصوت الذى يصدر عن الفم إذا تفل وانتهوا من محاولتهم التأويلية هذه إلى أن ربهم الخالق آتوم نفخ ذات مرة أو عطس عن قصد فصدر عنه شو روح الهواء، وتفل مرة أخرى عن قصد فصدرت تفنوة روح الرطوبة والندى[6] !.

ومضى أصحاب هذا التأويل فجعلوا من هذه التصورات المادية حقائق آمنوا بها، ورتبوا عليها تشبيهات شعرية وفلسفية طريفة فقالوا : إن آتوم بعد أن خلق ولده نفخ نفخة من فمه فجرت الرياح من حوله ولفته على نحو ما يلتف المرء بردائه غير أن شو لم يلبث أن شق رداء الهواء وأرسله على ما شاء لنفسه من المسالك والاتجاهات، ثم تجلى فأثار الوجود بعد أن كان ظلاما. ولما أطلق أبوه تفنوة من فمه وزودها بمقومات الرطوبة والندى حملها شو فوق ظهره فيما كان يحمله من هواء ورياح، ولما تعاقبت العصور وخلق البشر تيسر لهم أن يتطلعوا إلى آيات ربهم شو فى أكثر من مظهر من مظاهر الوجود. وقد أصبح لشو الإله أتباعه الخواص، الذين نادوا بأنه الجوهر الفعال فى الحياة، وأنه المهيمن على ملكوت الهواء ورووا عنه وصفه لنفسه بعبارات قال فيها :

"تقتات الجوارح بصغار الطيور، وتحيا الذئاب على السلب والافتراس، ويقتات الناس بالحبوب، وتقتات التماسيح بالأسماك، والأسماك بما تجده فى مجارى الماء، وكل ذلك يجرى وفقا لمشيئة آتوم، غير أنى أنا من يكفل لهؤلاء جميعا البقاء والاستمرار على الحياة.. أنا الحياة، أوجد فى مناخرهم، أدفع أنفاسى فى حناجرهم.. أنا الحياة التى تعمر تحت السماء [٧].

ذلك كان أحد التفريعات التى تفرعت عن المذهب الشمسى أو قل أحد التفسيرات، التى ركزت على دور الآله شو فى عملية الخلق وتوفير أسباب الحياة لكل كائن حى. ولما ذاع المذهب، وانتشر فى أرجاء مصر القديمة نتيجة بساطة التصورات التى أخرجه فيها أصحابه ومدى اقترابها من كل محسوس ملموس من مظاهر البيئة. فضلا عن أن مدينة أون ازدهر شأنها وعلا نجمها السياسى مما مكن لأهلها أن ينشروا مذهبهم ويبشروا به بكل الوسائل المتاحة.

أقول لما حدث ذلك الذيوع والانتشار كثرت التفسيرات والتفريعات التى تفرعت عن المذهب الرئيسى، وكان أبرز التطورات التى لحقت به، ذلك التفسير الذى ربط أصحابه بين الاله آتوم وبين "رع" الذى كان الها يعبد ويدين به الكثيرون، مما اضطر معه أهالى مدينة أون أن يجددوا فى عقيدتهم الدينية والفلسفية وأن يقرنوا رع بآتوم.

وقد حدث هذا التجديد فى عصر الدولة الوسطى أى حوالى عام 2000 قبل الميلاد على وجه التقريب. وقد عبر نص من الفصل السابع عشر من كتاب "الموتى" كتب فيما بين الأسرة الثامنة عشرة إلى الأسرة الحادية والعشرين عن هذا التطور حيث جاء فيه :

"إنى الاله آتوم فى شروقه (الواحد الوحيد).. أتيت إلى الوجود فى "نون".. انى "رع" الذى نهض فى البدء وحكم ما قد صنع.. إنى الاله العظيم الذى أولد نفسه نظير "نون" الذى صاغ أسماء الآلهة؛ ليوجدوا كآلهة. من يكون هذا إذن؟! إنه "رع" خالق أسماء أعضائه الذين آتوا فى صورة الآلهة فى موكب "رع".. إنى أنا هو فى الصدارة بين الآلهة. من يكون هذا إذن ؟ إنه "آتوم" فى قرصه، أو "كما يقول آخرون : " إنه "رع"[(8)].

لقد ارتبط الإله آتوم برع فى هذا النص وأمثاله ارتباطا لا ينفصم سواء من جانب أنصار آتوم من أصحاب التفسيرات الأولى للوجود عبر آتوم وحده، أو من جانب أنصار رع الذين حاولوا قدر استطاعتهم أن يتلمسوا الأسباب التى تربط

بين الههم وبين آتوم فبدا رع وكأنه ليس إلها جديدا يضاف إلى آتوم، بل هو آتوم نفسه، ذلك الخالق القديم الذى شاءت إرادته أن يتجلى على الناس فى هيئة رع إله الشمس وأن ينير العالمين من أفقه العظيم"[9]. لقد حدث تزاوج بين الاسمين فى هذا التطور.

وهكذا استمرت التأويلات المختلفة للمذهب الشمسى تتوالى واحدا بعد الآخر تبعا لتطور الظروف السياسية والدينية، التى مرت على مدينة أون موطن المذهب الأصلى. وقد اتخذت هذه التأويلات والتفسيرات صورا متعددة منها الفلسفى العادى، ومنها الشعرى الأسطورى. وفى كل هذه الصور نلمح اجتهادات العقل المصرى القديم فى تفسير أصل الوجود وكيفية نشأة هذا العالم الطبيعى. ولم تتوقف هذه الاجتهادات عند حد تطوير هذا المذهب بل بلغت درجة كبيرة من النضج العقلى حينما بدأ أهالى المدن الأخرى يحاولون نقد هذا المذهب كلية؛ ليقدموا تصورات جديدة حول نفس الموضوع، وهذا ما سنجده بداية لدى أهالى مدينة الأشمونين ومدينة منف.

ثانيا – المذهب الهيرموبوليسى أو الأشمونى :

وهو نسبة إلى مدينة الأشمونين الحالية فى مصر الوسطى، وكانت تعرف فى الزمن القديم بأونو أو هير موبوليس. وقد تحولت هذه الأسماء القديمة إلى الأشمونين بدءا من اعتناق أهلها لمذهبهم الجديد فى تفسير أصل الوجود، الذى تعصبوا فيه لعناصر الوجود الثمانية وأطلقوا عليها "الثامون" وأخذوا عن ذلك اسم مدينتهم الجديدة، حيث كان عدد الثمانية ينطق فى اللغة المصرية القديمة "خمون" وأصبح فى اللغة القبطية "شمون"، ثم ثنى فى اللغة العربية فأصبح شمونين وظل يطلق على الجانبين الواقعين على بحر يوسف من مدينة الأشمونين[10].

أما بداية هذا التفسير الجديد لأصل الوجود والعالم الطبيعى فيرجع إلى ذلك الجدل الذى كثر حول المذهب الشمسى فى المدن المصرية المختلفة، وإلى

محاولة حكماء مدينة "أونو" أو "هرموبوليس" أن يناهضوا هذا المذهب، وربما يكون وراء ذلك أسباب سياسية تمثلت فى نوع من الانشقاق السياسى، الذى عز معه على حكماء المدينة أن يظلوا أتباعا لمذهب منافسيهم، ومن ثم فقد أعلنوها حربا فى السياسة والدين والفكر فى آن واحد.

وقد حاول هؤلاء الحكماء فى البداية أن يشككوا فى بعض عناصر المذهب الشمسى متسائلين فيما بينهم، إذا كان رع آتوم قد خرج أصلا من نون، كما قال أتباعه، أفلا يعتبر بذلك ولداً لنون ؟! وإذا كان صحيحا، ألم يكن من المفروض أن يتوفر لنون طرفان للإنجاب ؟! وما الذى كان يحيط بنون قبل أن ينجب ولده؟ وهل كانت له رغبة حقيقية فى ذلك؟!(11).

وبعد هذا التشكيك وتلك التساؤلات، كان على مفكرى أونو أن يقدموا تصورهم الخاص للوجود وكيفية نشأة العالم، فقالوا : بأن الوجود بصورته الحالية تقدمته أربعة عناصر هى : ماء كثيف، وظلام محيط، وقدرة منطلقة دافعة، وعنصر لطيف لا يرى. وقدروا أن كلا من هذه العناصر الأربعة تكفل به توءمان يتفقان فى الطابع ويختلفان فى الجنس، أحدهما مذكر، وهو الأصل، والآخر مؤنث، وهو الفرع. وأنه توفر لكل من التوائم روح ربانية منفصلة، وذلك مما جعل منها ثمانية.

هذه هى عناصر الوجود الأساسية عند الاشمونيين وهذا هو أصل "الثامون" الذى آمنوا به. ولكن السؤال الهام هنا هو : كيف ردوا العالم إلى هذه العناصر؟! أو بمعنى آخر، هل فسروا نشأة الوجود والكائنات من هذا "الثامون" ؟!

لقد أفاض التوءم الأول أو الروح الأول فى البداية محيطا مائيا كثيفا استقر فيه واتخذه مظهرا لوجوده وتسمى معه باسم "نون" واستقرت معه أنثى توائمه اشتقوا اسمها من اسمه فدعوها "تاونت".

ثم أحاط الروح الثالث نفسه بظلام كثيف اتخذه مظهرا لوجوده واستقر

فيه وتسمى معه باسم "كوك"، وبنفس الطريقة استقرت معه إنثى تماثله اشتق اسمها من اسمه فسميت "كاوكت".

أما الروح الخامس فقد تمثل فى تلك القدرة المنطلقة الدافعة التى اشتق أصحاب المذهب اسمها من لفظ يدل على الحركة الماثلة لاندفاع الأمواج أو انسياب المياه. فسموها "حوح" ثم افترضوا وجود الأنثى التى تقاربه واشتقوا اسمها من اسمه فسميت "حاوحت" أما العنصر أو الروح السابع، فهو ذلك العنصر اللطيف، الذى لا يرى أى "الهواء". وقد سموه بأسماء مختلفة منها "تنمو" أو "نياو" وأحيانا "جرح" أو "آمون". وافترضوا له أنثى تماثله وجعلوا اسمها مشتقا من كل المسميات السابقة وأشهرها اسم "أماونت".

وقد تصوروا بعد ذلك أنه فى فترة ما تجمعت هذه العناصر أو الأرواح الثمانية بما فيها من ذكر وأنثى، وشاءت أن تغير ما هى فيه من كيان قديم بكيان آخر جديد فتعاونت فيما بينها على خلق دحية عظيمة ووضعها فوق ربوة عالية فى مدينة أونو، ولما انشقت الدحية خرج منها كائن جديد، لم يكن فى حقيقة أمره إلا الاله "رع آتوم" إله النور أو إله الشمس، ذلك الإله الذى ظن أصحاب المذهب الشمسى أنه وجد من لا شىء. ومنذ ظهور الإله رع آتوم أصبح العالم مهيئا لظهور الكائنات ووجود البشر(12).

وهكذا نلاحظ أن الاختلاف بين المذهب الشمسى والمذهب الأشمونى يتمثل فى أمرين أساسيين : أولهما هو الاختلاف حول أصل الاله آتوم رع فبينما يؤمن أنصار المذهب الأول بأنه قد أوجد نفسه من عدم، يؤمن أنصار المذهب الثانى بأنه قد جاء بعد "الثامون". وعن طريق تعاون تلك العناصر أو الأرواح الثمانية فى خلق الدحية التى انشقت فخرج منها الإله.

وثانيها : يتمثل فى الاختلاف حول العناصر الأساسية للوجود، فبينما جاء التصور الشمسى واضحاً فى تأليه العناصر المختلفة للوجود وبيان كيف أتى كل زوج منها عن الزوج السابق وأن الجميع قد أتوا بفضل الاله آتوم باعتباره

الاله الخالق، نجد أن التصور الأشمونى جاء غامضا فيما يتعلق بتسمية هذه العناصر الأربعة الأساسية وبكيفية التمييز فيما بين ذكر وأنثى لدرجة أن يتولد عنها عبر انقسامها إلى ذكر وأنثى ذلك "الثامون" الذى عدوه أصل الاله.

ولعل ذلك التمايز بين وضوح المذهب الشمسى والغموض الفلسفى الذى تميز به المذهب الهرموبوليسى هو ما ساعد على ذيوع الأول وانتشاره فى الأوساط الشعبية، بينما اقتصر الاعجاب بالمذهب الثانى على أوساط الخاصة والمثقفين وربما يرجع ذلك إلى ما تضمنه التفسير الهرموبوليسى من عناصر فلسفية هامة[13] ستكون حافزا لتفسيرات أخرى ورؤى جديدة أشد نزوعا نحو التجريد.

والطريف أن أصحاب التفسير الهرموبوليسى ربما أحسوا بهذا الغموض الذى امتاز به مذهبهم واستغلاقه على الفهم، فأرادوا توضيحه بصورة مرئية رمزية يفهمها العامة، فرمزوا لذكور الثامون برءوس الضفادع ورمزوا لإناثها برءوس الحيات، وجاءت نقوشهم معبرة عن ذلك الثامون فى أجساد بشرية تحمل ذكورها رءوس الضفادع وتحمل إناثها رءوس الحيات.

ورغم أنهم لم يتركوا أى نص مكتوب يوضح أسباب اتجاههم إلى هذا التصوير الرمزى على هذا النحو بالذات، فإن الأمر يمكن أن يفسر على أساس أنهم تصوروا أن البداية كانت فى ظهور العناصر أو الأرواح المذكورة، ثم تلاها العناصر المؤنثة، وربما تصوروا ملاءمة رمز الضفادع للمرحلة الأولى، حيث أنها تحيا فى الماء واليابس وتسعى فى الظلام دائما وتتمثل فيها قوة الاندفاع وتبدو كما لو كانت تختزن الهواء فى جوفها وربما افترضوا فى الضفادع أيضا من مظهرها الأغبر وجلدها المغضن ما يوحى بقدم جنسها. فضلا عن أن الكثرة الهائلة التى تتوالد بها على شواطئ الأنهار ترمز إلى الكثرة الهائلة التى تعاقبت بها المخلوقات الأخرى الكبيرة، وتم بها تعمير الكون، وهذا ما يبدو من اتخاذ المصرى القديم لرمز يرقة الضفدع كصورة تعبر فى كتاباته عن المائة ألف[14].

ثالثا – المذهب المنفى :

ينسب هذا المذهب إلى مدينة منف التى أسسها الملك مينا مؤسس الأسرة الأولى فى تاريخ مصر القديمة، لتكون عاصمة لمصر الموحدة ومقرا لملكه. وقد ازدهرت منف فى ذلك الوقت لمكانتها السياسية، وقد واكب مفكرو المدينة هذا الازدهار لمدينتهم فحاولوا، إثبات تفوقهم على ما عداها من المدن بقولهم : إن معبد الهها الاله "بتاح" كان الميزان الذى وزنت فيه مصر العليا والسفلى"[15]. ولعل ذلك الاعتقاد يرجع إلى المكان الوسط الذى احتلته مدينة منف منذ أسست فى حوالى القرن الثانى والثلاثين قبل الميلاد كواسطة عقد لكل من أقاليم الدلتا وأقاليم الصعيد أى فيما بين مصر العليا ومصر السفلى.

وبالطبع فقد نشط أهل الفكر فى منف حتى يقدموا مذهبا فكريا جديدا بحيث ينطوى بداخله تلك التفسيرات السابقة، وبحيث يتجاوزها جميعا بسمو ما فيه من تصورات لمسألة الخلق وكيفية نشأة الوجود.

ولا شك أن نقطة البداية فى هذا المذهب ستنطلق من أمرين :

أولهما : الإعلاء من شأن مدينتهم وأربابها المحليين خاصة أقدمها جميعا الاله "بتاح" الذى كان ينظر إليه على أنه – حسب معنى اللفظ – الفتاح أو البناء الخلاق، رب الأرض العالية.

وثانيهما : احتواء المذهبين السابقين بنقدهما تارة، وبتأويلهما ليصبحا جزءا من مذهبهم الخاص تارة أخرى.

ومن هنا بدأت تساؤلاتهم وتأملاتهم، وربما كان أول هذه التساؤلات، إذا كان أصحاب المذهبين السابقين قد شهدوا ظهور الههم الخالق بظهور رابية أو ربوة عالية طافية فى وسط مائى وسواء قد ظهر الاله مباشرة فى هذا الوسط، كما يرى أصحاب المذهب الشمسى أو ظهر بعد أن خلقت عناصر الوجود أو أرواحه الثمانية تلك الدحية التى خرج منها الاله لأول مرة، فإن الناس قد صدقوا

هذه الآراء واعتنقوها.

وإذا كان ذلك كذلك، فلماذا لا تكون تلك الربوة العالية الطافية الحقيقية هى مدينة منف ذاتها أو على الأقل جزءا معينا منها، ولاسيما أنها كانت بالفعل أرضا طافية فى بداية أمرها قبل أن يحول عنها الفرعون فرع النيل ويجنبها طغيان النيل عليها، ذلك الطغيان الفيضانى الذى كان يحولها فى الزمن القديم إلى ما يشبه المستنقع الكبير ويجعل من أرضها أشبه بالجزيرة الطافية.

وإذا كانت منف هى ذاتها تلك الربوة العالية الطافية فى بداية أمر الخليقة، فلماذا لا يكون ما حدث فيها من عمران متتابع ومنتظم منذ إنشائها على يد الملك مينا قد حدث عن تدبير إلهى حكيم، وربما يكون هذا التدبير مماثلا لما حدث فيها عند نشأة الوجود لأول مرة ؟!.

ولقد تساءل حكماء منف كذلك عن "آتوم" وقدرته الخلاقة. فقد قال أصحاب المذهب الشمسى : بأنه قد خلق من نفسه أرباب الطبيعة أو ما أسموه بالتاسوع العظيم، فكيف تم خلق بقية الأرباب الأخرى، التى عبدها المصريون وهى كثيرة ؟ وكيف ظهر العمران فى الأرض ؟ وكيف تميزت الكائنات المختلفة بعضها عن بعض، أيمكن أن تكون هذه الأشياء جميعا قد حدثت من تلقاء نفسها ؟! أما كان للاله الخالق تأثير فى إيجادها وفى تنظيم العالم المعمور وإصدار التشريعات والنواميس التى يعمل الجميع ويعيشون وفقا لها ؟!.

لقد تساءل حكماء منف أخيرا عن تلك الإرادة المدبرة التى فكرت فى خلق العالم وفى تنظيم أموره. أن تلك الإرادة المدبرة المفكرة فيما وراء الوجود لابد أنها قد فكرت ودبرت قبل أن يصدر أمر الخلق ذاته، لابد أن يكون التفكير والتدبير قد سبقا الخلق والتعمير ؟.

وهكذا وصل فلاسفة منف إلى افتراض وجود الاله الخالق وإلى افتراض أنه قد فكر ودبر قبل أن يخلق ويعمر وأنه قد شمل الكون والكائنات برعايته ورسم لكل

ما فى العالم قدره وأفعاله. وقد عبروا عن ذلك فى وثيقة صيغت فى حوالى عام 700 ق. م، وإن كانت كل الدلائل الأثرية والجغرافية واللغوية تشير إلى أن هذه الصياغة قد اشتقت من نص يرجع تاريخه إلى أكثر من ألفين سنة قبل هذا التاريخ[16].

يبدأ النص المنفى بابتهال موجه إلى الاله بتاح، أعلن المنفيون فى إطاره أن الأرباب الذين عرفهم البشر قبله لم يكونوا غير "صور من بتاح" وأنه هو الرب الخلاق القديم، وأنه منذ استوى على عرشه العظيم لأول مرة كان روحا للكيان المائى بكل ما احتواه من ذكر وأنثى، كما كان روحا لليابس القديمة أو للأرض الطافية على وجه المياه.

وبناء على ما سبق بدأ المنفيون يصفون الاله بتاح بصفات جديدة تميزه عن كل الأرباب بصورة غير مسبوقة [17]، فاعتبروه "بمثابة القلب واللسان لهم جميعا" [18] وليس القلب، أو اللسان بالشىء الهين فما من شك أن "للقلب واللسان سيطرة على كل جسد"[19] والدليل "قائم فى كل صدر وكل فم للأرباب، والبشر والأنعام والزواحف على السواء"[20] وإن طلبنا منهم الدليل الأقوى على صحة ما يقولونه لقالوا : "إن ما تشهده العينان وتتسمعه الأذنان، وتتشممه الأنف إنما يرقى جميعه إلى القلب" أما عن الفم فهو الناطق بكل شىء[21].

ولا ينبغى أن نقلل من شأن هذه الصفات، فهما – أى وصف الاله بأنه بمثابة القلب واللسان لكل الآلهة – ليسا مجرد استعارتين تقليديتين : فالمصريون القدامى كانوا يقصدون بلفظة "القلب" شيئا أكثر شبها بالعقل أو الإدراك فى حين يشيرون إلى اللسان بالحديث أو التعبير. وبالتالى فليس معنى أن الاله بتاح هو قلب ولسان الالهة أنه "مجرد مترجم للآلهة فى جلسة عمومية، بل هو "العقل المقدس ذاته المشترك فى عملية الخلق بتقديم فكرة ثابتة عن أفكاره على حد تعبير توملين[22]. إن الإله إذن هو الذى يفكر فى الخلق وينطق بما فكر فيكون الخلق ذاته وهذا ما تشير إليه الفقرات التالية من النص المنفى، حيث يقول فلاسفة منف :

"وهكذا إنما هو فى الأصل قلب (أو عقل) أرسل الأرباب جميعا، وإنما هو كذلك لسان أزلى جرى على ترديد ما تدبره الفؤاد "فعن طريق الفكر إذن والنطق من بعده بدأ الخلق" فخلق الأرباب جيمعا. وآتوم وتاسوعه أيضا "ثم" حدث أن أفضت كل كلمة ربانية تدبرها العقل (الالهى) وأمر بها اللسان إلى أن تتابع خلق الأنفس وتقرر شأن الأطياف الحوارس وتوفرت الأقوات جميعا، الخيرات جميعا و"تقرر ما يستحب من أمور الناس وتقرر ما يكره، وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم، والفناء لمن يتحمل بالاثم".. "وفق الناموس الذى تدبره العقل وخرج باللسان فقدر لكل شىء قدره، أنجزت الأمور جيمعها، وأبدعت الفنون جميعها، وتوفر نشاط اليدين وسعى القدمين وخلجات الأعضاء كلها"[23].

وإذا أمعنا النظر فى هذا النص الهام والخطير للاحظنا أنه اتسع ليشمل جوانب أخرى غير مجرد النظر فى مشكلة أصل الوجود وتفسير نشأة العالم الطبيعى، فضلا عن أنه فيما يتعلق بهذه المشكلة قد نقلنا نقلة نوعية كبرى نحو تجريد أمر الخلق تجريدا يكاد يكون إرهاصا ببعض ما نزلت به الكتب السماوية؛ ففى العهد الجديد نجد "فى البدء كان الكلمة وكان الكلمة مع اللّٰه، والكلمة هى اللّٰه"، وفى ا لقرآن الكريم نجد قوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾.

وبالطبع ففى هذا النص ما يؤكد اكتشاف فلاسفة منف لأهمية "الكلمة" خاصة "كلمة الاله" أو الكلمة الالهية التى هى أصل الوجود وسر بدء الخليقة، وها هنا نجد أصل الكلمة اليونانية Logos التى اكتسبت معنى مقدسا فى الانجيل ومعنى يمتزج فيه العقلى بالأسطورى لدى فلاسفة اليونان منذ هيراقليطس حتى أفلاطون ويمتزج فيه العقل بالدين لدى فلاسفة الاسكندرية من فيلون الذى عاش فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادى حتى أوريجين الذى عاش فيما بين أواخر القرن الأول الميلادى حتى منتصف القرن الثانى[24]. ففلاسفة منف كانوا – على حد تعبير توملين – أول من أحكم وضع مفهوم الكلمة نظرا

لكونهم كانوا كهنة ميتافيزيقين، فما لم نجده غير معقول عند أفلاطون وعند فيلون السكندرى وفى انجيل يوحنا قل أن يثير دهشتنا بالنسبة لهؤلاء المصريين الأوائل فهم – والكلام لا يزال لتوملين – لم يقدموا فقط الفكرة ذاتها بل قدموها بصورة جديرة بالاعتبار[25].

إن أصل الوجود فى نظر فلاسفة منف هو الاله الخالق بتاح أما كيف كان ذلك، فهو الأمر اللافت للنظر والاعتبار فى رؤيتهم فالاله فكر بعقله (أو قلبه) ومن ثم أدرك الخلائق وطبيعة كل مخلوق، ثم نطق الكلمة بلسانه فكان تمام أمر الخلق، ولا شك أن الأرباب كانوا أول ما صدر عن الاله بتاح حسبما يشير النص، فهو قد خلق أول ما خلق الأرباب جميعا بما فيهم الاله آتوم وتاسوعه، ثم تتابع بعد ذلك أمر الخلق فخلقت الأنفس أو الأرواح الحارسة، كما خلقت كل الأشياء والكائنات التى تتيح الحياة على هذه الأرض وبها عمرت الأرض واستمرت الحياة.

ولعله قد اتضح لنا من ذلك الاختلاف الكبير بين التفسير المنفى لأصل الوجود وكيفية الخلق وبين التفسيرات السابقة؛ فعلى الرغم من أن فلاسفة منف قد استلهموا فى تفسيرهم تلك التفسيرات السابقة محاولين تضمينها تفسيرهم الخاص إلا أنهم وهم يفعلون ذلك قدموا لنا هذه الرؤية الجديدة لعملية الخلق. تلك الرؤية المجردة التى استوعبت الرؤى المادية السابقة وأضافت عليها هذا البعد الفلسفى المدهش وغير المسبوق.

أما فيما يتعلق بالجوانب التى تضمنها النص المنفى غير مسألة تفسير الوجود وخلق العالم، فأهمها ذلك الجانب الأخلاقى الذى بدا واضحا فى السطور الأخيرة من النص السابق، فالرب الخالق هو ذلك الذى قرر المستحب من أمور الناس وحدد المكروه منها، أى أن الإله هو الذى حدد منذ البداية الخير والشر وبناء على هذا التحديد تتقرر مصائر البشر فمن يفعل الخير أو "من يعمل بالسلم" حسب النص توهب له الحياة، أما من يعمل الشرور والآثام فلا يستحق إلا الموت والفناء".

ورغم أن هذا الجزء من النص قد اختلف حوله المفسرون من أمثال ارمان

وزيته وجاردنر وبرستيد[26]، فإن الجميع متفقون على أنه يحمل جذور أول مذهب أخلاقى إنسانى معروف، وإن كل إنسان يعامل بحسب سلوكه فإن فعل ما هو محبوب أو ممدوح فقد وهب الحياة المسالمة الخيرة، وإن فعل ما هو مكروه فقد أصبح مجرما يستحق العقاب، بل يستحق الموت والفناء، وفى هذين التعبيرين "ما هو محبوب أو ممدوح" و"ما هو مذموم أو مكروه" نجد أقدم برهان عرف على مقدرة الإنسان على التمييز بين الخلق الحسن والخلق السىء القبيح لأنهما ذكرا هنا لأول مرة فى تاريخ البشر على حد تعبير برستيد[27].

والذى ينبغى أن نلاحظه هنا أنه ظل استعمال هذين التعبيرين قرونا عديدة ولم يحل محلها كلمتا "الحق" و"الباطل" إلا بعد ذلك بزمن طويل فى رأى برستيد، وإن كان الإنسان المصرى قد عرفهما أيضا فى وقت مبكر فى فقرة وردت بكتاب الموتى. وقد استعان زيته بهذه الفقرة فى تفسير هذا الاتجاه الأخلاقى فى النص المنفى، حيث رأى أنه ربما يكون بعض الألفاظ قد سقطت فى هذا النص وبين ما هو محبوب أو ممدوح، والربط بين ما هو باطل وبين ما هو مكروه أو مذموم[28] فيكون المبدأ الأخلاقى أن الحق دائما فى جانب من يفعل ما هو محبوب بينما يكون الباطل فى جانب من يفعل ما هو مذموم أو مكروه.

وبالطبع فإنه من الأهمية بمكان هنا أن ندرك أننا لا نزال حتى فى إطار الفكر الفلسفى المعاصر نتناقش حول معنى الخير ومعنى الشر وكيفية التمييز بين الحق والباطل فى السلوك، وإن عبقرية المفكر المصرى القديم قد قادته فى تأملاته الفلسفية تلك إلى وضع أول معيار معروف لهذا التمييز، فالحكم على خيرية السلوك فى هذا الإطار يكون من خلال رضا الآخرين عنه وتقديرهم له، بينما تكون كراهية الناس واستنكارهم لسلوك معين خير دليل على أنه سلوك باطل ينبغى اجتنابه.

وفى هذا الإطار أيضا أصبح الرجل الفاضل فى نظر فلاسفة منف هو "المحب للسلام" أو حسب النص السابق "من يعمل بالسلام" وهذا تعبير أخلاقى

رفيع المستوى يدل على وعى هؤلاء الفلاسفة بأن الحكم على أخلاقية إنسان ما إنما يكون من خلال علاقاته الاجتماعية بالآخرين ومدى التزامه بالتقاليد المرعية ومراعاة الحقوق الواجبة.

وعلى العكس فإن الإنسان الذى لم يرع هذه التقاليد، ولم يحافظ على حقوق الآخرين، فهو إنسان مجرم أجرم فى حق الآخرين فأصبح حاملا للجريمة، أو حسب النص السابق "حاملا الأثم". ولا شك أن أولهما هو الجدير وحده بالحياة وثانيهما هو الأحق بالعقاب والموت.

وفى اعتقادى أن هذا الجزء من النص يمكن أن يفسر فى إطار الاعتقاد المصرى القديم بالخلود وبأن ثمة حياة أخرى تعقب حياة الإنسان فى هذا العالم الدنيوى، إذ لا يكتمل فهمنا لعبارة "وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم، والفناء لمن يتحمل بالأثم"، إلا إذا ربطنا السلوك الأخلاقى فى هذه الحياة الدنيا بالمصير الذى ستلقاه النفس فى الحياة الأخرى، فمن فعل الخير وعمل بالسلم فى حياته الدنيا حق أن تهبه الآلهة حياة خالدة أبدية، ومن عمل الشر وتحمل بالآثام استحق الموت والفناء الأبدى.

لقد ضرب فلاسفة منف فى هذا المقطع من النص عصفورين بحجر واحد؛ فهم قد استفادوا من الإطار المرجعى للأخلاق ذات الطابع الاجتماعى فى مصر القديمة أى استفادوا من خبرة الأجيال السابقة ومن نظرتهم الاجتماعية للسلوك الإنسانى التى تبلورت فى المصطلح المصرى القديم "ماعت" أى العدالة والنظام الذى ينبغى أن يؤمن به الفرد ويسود المجتمع.

كما استفادوا أيضا من الإطار المرجعى للديانة المصرية التى غلب عليها دائما الإيمان بالخلود منذ فجر التاريخ المصرى القديم، لقد بلوروا رؤيتهم الفلسفية مكثفين إياها فى تلك العبارة التى تربط الفعل الفردى بالمردود الاجتماعى، كما تعلق مصير الفرد الأخروى على ما يفعله فى حياته الدنيا، كما تربط هذا وذاك بمشيئة الاله الخالق الذى "قدر لكل شىء قدره"، والذى بفضله

"أنجزت الأمور جميعها وأبدعت الفنون جميعها وتوفر نشاط اليدين وسعى القدمين وخلجات الأعضاء جميعها".

رابعا – المذهب الواستى :

وهو نسبة إلى مدينة "واست" القديمة، التى هى الأقصر حاليا والتى عرفت فى الزمن القديم باسم واست أى مدينة الصولجان، وقد عرفها اليونان باسم "طيبة" بينما أطلق عليها العرب اسمها الحالى مدينة الأقصر.

لقد أسلمت المذاهب السابقة نفسها إلى مفكرى هذه المدينة التى تهيأ لها حظا واسعا من السيادة خلال فترات التاريخ المصرى القديم خاصة فى عصر الدولة الوسطى والدولة الحديثة، وقد تطور بها الحال إلى أن أصبحت كبرى عواصم الشرق القديم بدون منازع بعد أن أصبحت عاصمة الإمبراطورية المصرية الكبرى خلال أزهى فترات الدولة الحديثة.

وقد نشط فلاسفتها ليمزجوا بين التفسيرات القديمة لأصل الوجود وكيفية الخلق بطريقة جديدة أعطت السيادة لاله مدينتهم الأعظم الاله آمون، وجعلت من مدينتهم أم المدائن وسيدتها !.

وتصور لنا النصوص القديمة كيف حاول أهالى "واست" تمجيد مدينتهم وجعلها أصل المدن ومركز الخلق والمدنية، لقد قالوا فى بعض ما كتبوه عنها :

"واست هى الأحق من كل مدينة .. توفر فيها المياه واليابس منذ الأزل وزادتها الرمال فطوقت مزارعها وارتفعت ببطاحها على ما يشبه النجد.

وبذلك تكونت الأرض وأمكن أن يحدث فيها الخلق.

وبدأ الاتجاه إلى نشأة البلدان بمعناها الصحيح.

وغدا لفظ "المدينة" يطلق من بعد ذلك على أسماء هذه البلدان تحت كفالة "واست" أو تحت كفالة العين المقدسة لاله الشمس بمعنى أصح.

وكانت جلالتها أى عين رع قد وفدت (على مدينة واست)، وهى كاملة متكاملة نيرة رغبة فى أن تحكم أمر العالمين فيها ..

هى مدينة قيل عنها فى الأزل : ما أعزها باسمها "واست"، وقيل : إنها مدينة سوف تخلد، وأنها سوف تنعم باسمها وجاءت ولاسيما أنه اسم العين اليمنى لاله الشمس بالذات.

هى إذن مدينة لا مثيل لها. وكل المدائن التى تستظل بظلها إنما تريد أن ترفع من شأن نفسها عن طريقها. وهكذا فهى الأحق من غير شك"[29].

على هذا النحو الأسطورى صور فلاسفة واست أنها الأحق أن تكون أقدم المدن وأعظمها، وأنها هى التى كانت أول ما ظهر على التل الأول الذى أطل برأسه من الماء[30] أى أنها أصل الأرض وموطن الخليقة الأول.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الاله آمون سيصبح باعتباره اله هذه المدينة هو الاله الأول والأعظم، وهو خالق الخلق ورب العالمين وهو بداية الوجود. وهذا ما عبر عنه فلاسفة المدينة فى نص هام قالوا فيه :

"وجد آمون منذ البداية دون أن تعرف له نشأة. فلم يوجد قبله إله أو يوجد معه إله يستطيع أن يصف له هيأة. ولم تكن له أم تبتدع له اسما أو ولد ينجبه ويقول . . هاأنذا . .

وحسبه أنه الإله المقدس وأنه وجد من تلقاء نفسه وأن الأرباب جميعا تتابعوا من بعده. .

والحق أنه إله عجيب كثير الأوضاع، افتخر الأرباب جميعهم بأنهم منه ابتغاء أن يستزيدوا من بهائه وربوبيته حتى لقد بلغ من ذلك أن رع ذاته اتحد ببدنه وهو قديم النشأة فى آون.

وقال عنه الناس إنه تانين (رب منف القديم).

وأنه آمون الذى صدر عن نون.

وأنه من هدى الخلائق أجمعين. وأن له صورة أخرى من أعضاء الثامون . .

وأنه هو الذى أنجب من استولدوا الشمس من الأرباب الأولين.

وأنه من استكمل ذاته فى هيئة آتوم. وأنه كان معه بدنا فردا.

وأنه رب العالمين وأنه بداية الوجود"[31].

وأهم ما ينبغى أن نلاحظه من ذلك النص بالإضافة على ما سبق الإشارة إليه، أن الاله آمون رغم أنه الاله الذى خلق نفسه بنفسه وأوجد بقية الآلهة إلا أنه قد اتخذ فى حياته القديمة أكثر من صورة، فبعد أن أوجد نفسه بنفسه واستمر إلها واحدا فردا لمدة قدرها لنفسه وتخير لنفسه مكانا قدسيا استقر فيه مختفيا باسمه وشكله والمقر الذى استقر فيه. وهذا ما عبر عنه أتباعه حينما لقبوه "بآمون رنف" أى خفى الاسم و"كم آتف" أى الذى أتم عهده. وعلى كل حال فلقبه الأشهر آمون يعنى الخفى.

بعد ذلك ارتأى أن يتخذ وضعا جديدا فغادر هذا المقر الخفى ليتخذ مقره الجديد فى مدينة أون وسط ذلك الكيان المائى العظيم نون، ثم اتخذ صوره الاله الخلاق الفتاح تاتنن وهو اسم آخر للاله بتاح إله منف القديم بمعنى رب الأرض العالية الناهضة.

ولم يكتف بذلك، بل اتخذ كيانا جديدا وسط الثامون الالهى المقدس عند أصحاب المذهب الأشمونى، فضلا عن أنه منذ البداية قد اتخذ هيئة رع حينما اتحد الأخير ببدنه فأصبح من ألقابه آمون رع تنويها بألوهيته للشمس وما يصدر عنها من نور وحرارة.

إن هذه الصور المتعددة التى اتخدها الإله آمون لنفسه أو التى أسبغها عليه أتباعه إنما استهدفت – فيما يرى د. عبدالعزيز صالح – التبشير بدعاوى أربعة هى :

1- أن رب الشمس الذى عهد الأرباب الأوائل بخلافتهم إليه لم يكن رع أو رع "آتوم"، كما ادعى فلاسفة أون وإنما كان آمون رع الذى يرتد نسبه أصلا على مدينة واست وحدها.

2- أن ما انتهى إليه أمر آمون رع فى نهاية المطاف أنه قد جمع شتى مظاهر السلطة والقوة والتقديس، التى سبق وأن افترضها أصحاب المذاهب الأخرى فى مدن أون والأشمونين ومنف لأربابهم جميعا.

3- أن آمون رع وإن بدا للناس فى وضعه الاخير خليفة لأرباب الخلق الأوائل ووريثا لعروشهم جميعا؛ إلا أنه فى حقيقة الأمر كان الفيض الأخير للاله الخلاق القديم "كم آتف" بعد أن تلبس أحد الأوضاع التى قدرها لنفسه وبنفسه.

4- وأخيرا لقد أراد فلاسفة واست القدامى أن يؤكدوا للناس أن الروح الالهية التى اعتادوا أن يتعبدوا لها فى معابد واست العديدة لم تكن فى الحقيقة غير روح واحدة وان تعددت أوضاعها فهى قد صدرت جميعها عن واحد وارتدت إلى واحد[32].

والحقيقة أن هذا التفسير الواستى بحكم ما تيسر لأتباعه من سطوة وسلطان وبحكم ما تيسر لمدينة واست القديمة من مكانة مركزية فى التاريخ المصرى القديم خاصة فى العصرين الوسيط والحديث قد ظل المذهب الأشهر والأكثر شيوعا بين المصريين وربما يرجع ذلك بالإضافة إلى ما ذكرناه إلى سببين رئيسيين هما :

أولاً : أنه قد لخص كل المذاهب السابقة واعتبرها نابعة من قلب المذهب الواستى باعتبار أن الاله آمون كان هو الأول الخفى، وكان هو الآخر الظاهر الذى اتحد بإله الشمس وإله الأرضين جميعا.

وثانيا : أنه كان الأقرب إلى تصور المصريين القدماء فى تلك الحقبة

التاريخية التى كان لا يزال الناس فيها لا يتصورون الربوبية إلا على هيئة أرباب متعددة يرأسها جميعا الإله الأعظم.

ذلك كان التصور السائد رغم اختلاف أسماء المدن التى قدم أهلها التفسيرات ورغم اختلاف تسميتهم للإله الأعظم !! أضف إلى ذلك أنه قد توفر للمذهب الأخير استقراراً أكبر وأنصارًا أكثر وكهنة أخلصوا الدعوة والتمسك بالهمم وانتشروا فى مختلف أرجاء مصر القديمة ينشرون عقيدتهم ويصورون للناس أن آمون هو الاله الأول والآخر وهو الآله الذى تجلى فيه وتجلت عبره الآلهة الأخرى أيا كان اسمها وأيا كان أصلها !.

وليس أدل على صحة ما أقول أكثر من أن الصورة الاخناتونية التوحيدية التى حدثت فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد لم تدم طويلا فى ظل هذا الإيمان بالتعددية التأليهية وزعيمها آمون؛ فرغم أن أخناتون كان ملكا فيلسوفا دعى بنفسه إلى عبادة إله واحد أحد هو الإله آتون الذى نفى عنه الشرك وخلصه من عقيدة التجسيد المادى إلا أنه لم تمض أكثر من أربعة عشر عاما على وفاته حتى عاد المصريون سيرتهم الأولى أى عادوا إلى الإيمان بآمون وبالتعدد الإقليمى للأرباب المحليين المتفرقين[33].

خاتمة :

إن هذه التفسيرات المصرية القديمة لأصل الوجود وكيفية خلق العالم الطبيعى إنما نبعت من تساؤل فلسفى أصيل عن هذا الأصل الأول للوجود وعن فعل الخلق ذاته !! وهى فى الواقع ليست إلا نماذج لما كان يسود الفكر الشرقى القديم فى شتى البلاد الشرقية القديمة خاصة فى بابل والهند، فلقد كان للبابليين القدماء كما كان للهنود نفس التساؤلات أما الإجابات فقد اختلفت بعض الشىء فى التفاصيل وإن اتفقت فى العموميات[34].

وإذا كان الكثير من هذه التفسيرات القديمة لأصل العالم خاصة فى مصر

وبابل قد دار حول أن الماء هو أصل العالم المادى فإن من الغريب والعجيب أن يظل معظم مؤرخى الفلسفة يعتقدون أن طاليس كان أول من قال بأن الماء هو أصل العالم الطبيعى وأنه هو أول الفلاسفة بحجة أنه كان أول من أثار التساؤل وأجاب عليه على أساس عقلى طبيعى !! وأعتقد أن عليهم جميعا أن يعيدوا النظر فى هذا الأمر فى ضوء حقيقتين هامتين :

أولهما : أن القائلين بأن أصل العالم هو الماء كثيرون عرفنا بعضهم فى التفسيرات المصرية التى عرضنا لها فيما سبق !.

وثانيهما : أن ما قدمه طاليس من أدلة على صحة قوله بأن أصل العالم هو الماء إنما كانت فى الواقع أدلة من صنع خيال أرسطو والافتراضات التى افترضها ونسبها إلى طاليس بينما لم يثبت لطاليس كتابات تؤيد ما ذهب إليه أرسطو أو تنفيه[35].

*** ***

هوامش الفصل ومراجعه

1- أنظر : د. عبدالعزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، دراسة نشرت بالعدد 26 من مجلة "المجلة" القاهرة، فبراير 1959م، ص 33.

2- أنظر : نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم، الجزء الأول، نشرها جيمس بريتشارد، تعريف وتعليق د. عبدالحميد زايد، وراجعها د. محمد جمال الدين مختار، نشرة وزارة الثقافة المصرية، هيئة الآثار، مشروع المائة كتاب (9)، القاهرة 1987م، ص 33.

وقد ظهر النص الهيروغليفى فى كتاب :

K. Sethe : Die Altagyptischen Pyramidentexten, II Leipzig. 1910.

وقد ترجمت مقتطفات من التعبير الكامل عنها فى كتاب :

J. H. Breasted : Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, New York, 1912.

وقد ترجمت نصوص الأهرام فى كتاب :

S.A. B. Mercer : The Pyramid Texts in Translation and Commentary, 4 Vols, New York. 1952.

3- نفس المصدر السابق، ص 34.

وراجع الترجمة الانجليزية فى : S. A. B. Mercer :

Op. Cit., vol. I. P. 253 – 54.

والجدير بالذكر هنا أن إله هليوبوليس يؤلف من وجهين للشمس هما آتوم وخبرر وقد عرفا فى عصر تال بآتوم رع، وقد كان لمقصورة هذا الاله حجر له

شهرة مقدسة هو "بن" وكان يشترك مع هذا الحجر فى شهرته طائر كان له فيما يبدو نفس الشهرة، وكان يدعى أيضا "بن" وربما يكون هذا الطائر هو الذى عرف بعد ذلك بالعنقاء وهو طائر خرافى. أما لفظ (كا) فتعنى الروح الحارسة أو القوة الحية لشخصية وغالبا ما كانت تصور بالرسم كالأذرع الحامية، والمعنى المقصود فى النص أن الاله آتوم وضع قوته الحيوية الخاصة فى مخلوقاته الأوائل. أما الإشارة إلى "التاسوع العظيم" فهى تعنى الآلهة التسعة فى أجيالهم الأربعة على النحو التالى :

1- آتوم الخالق.
2- شو إله الهواء وتفنوه آلهة الرطوبة.
3- جب إله الأرض ونوة الهة السماء.
4- الإله أوزيريس والآلهة إيزيس والاله نفتيس.

أما "الأقواس التسعة" فهى إشارة إلى الأعداء التقليديين المحتملين لمصر.

وفى ختام النص مناجاة ومناشدة للآلهة أن تقف مع الاله آتوم فى مناهضته لأعداء مصر والملك نفر - كا - رع على اعتبار أن الاله هو الحامى لمصر والمحافظ على الملك وعلى عمله الانشائى الضخم أى على هذا الهرم الذى بناه الملك.

4- د. عبدالعزيز صالح : نفس المرجع السابق، ص 33.

5- جون ولسون : مصر، دراسة نشرت بكتاب : ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد، 1960، ص 67.

6- أنظر : جفرى بارندر : المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبدالفتاح أمام، سلسلة عالم المعرفة (العدد 173) الكويت، مايو 1993م، ص 46.

وانظر أيضا : جون ولسون، نفس المرجع السابق، ص 69.

وكذلك : د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص 35.

7- نقلا عن : د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص 35.

8- كتاب الموتى، الفصل (17)، نص (1)، ترجمه عن الهيروغليفية السير والس بدج، ونقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولى بالقاهرة، 1988، ص 41 – 42.

وقارن كذلك بما ورد فى كتاب "نصوص الشرق الأدنى القديمة" الجزء الأول، سبق الإشارة إليه، ص 35 – 36.

9- د. عبدالعزيز صالح، نفسه، ص 36.

10- أنظر : نفس المرجع السابق، ص 37، وهامشها.

11- نفسه، ص 37.

12- أنظر : نفس المرجع السابق، ص 38.

وانظر أيضا : جون أ. ولسن : نفس المرجع السابق، ص 67.

ولاحظ كيف يعقد ولسن هنا مقارنة بين تصور أهالى هرموبوليس للخلق وبين ما يذكره سفر التكوين فى التوراة مبينا مدى التقارب بين النصين.

13- أنظر : د. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، 1938م، ص 47 – 48.

14- أنظر : د. عبدالعزيز صالح : نفس المرجع السابق، ص 39.

15- نقلا عن : الترجمة العربية لنصوص الشرق الأدنى القديم، جـ1، ص 36.

16- وجدت هذه الوثيقة فيما يعرف بحجر شاباكا Shabaka نسبة إلى ذلك الفرعون الأثيوبى الذى حكم مصر خلال القرن الثامن قبل الميلاد. وقد ورد فى النقش أنه نقل من كتابات قديمة خلفها الأجداد، وقد درس هذا النص من تلك الوثيقة العديد من علماء المصريات من أمثال زيته وارمان وبرستيد

وتوملين وغيرهم.

راجع :

K. Sethe : Dramatishe Texte Zwi Altagyptische Mysterienspielen, Leibzig – 1928.

A. Erman : Ein Denkmal Mentphitescher Theologie in Sitz der Konigtish Preussisthen AK. Der Wissenschaft, XLIII, 1911.

وأنظر : برستيد : فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر بالقاهرة، ص 51.

وأنظر أيضا : ولسن : نفس المرجع السابق، ص 71 – 75.

وكذلك : توملين (أ. و. ف) : فلاسفة الشرق : ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف بالقاهرة، ص ص 36 – 43.

17- أنظر : د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص 40. وأيضا : توملين، نفس المرجع السابق، ص 37 – 38.

18- نقلا عن : د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص 40.

19- نفسه.

20- نفسه.

21- نفسه.

22- توملين، نفس المرجع السابق، ص 38.

23- نقلا عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع، ص 41. وراجع ترجمات أخرى في كل من :

نصوص الشرق الأدنى القديمة، الجزء الأول، الترجمة العربية، سبق الإشارة

إليها، ص ص 37 – 40.

ولسن : نفس المرجع السابق، ص ص 73 – 75.

وبرستيد : نفس المرجع السابق، ص ص 53 – 55.

24- أنظر فى تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة اليونان فى : رشدى حنا عبدالسيد، فلسفة اللوغوس – الكلمة، نشر رابطة خريجى الكلية الاكليركية للأقباط الارثوذكس، القاهرة، 1984م.

وانظر : تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة الإسكندرية فى : د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، نشرة دار المعارف بمصر، 1995م، القسم الثانى، وخاصة الفصول الثالث والرابع والخامس والسادس.

25- توملين : نفس المرجع السابق، ص 41.

وقارن ذلك بما يقوله برستيد مؤيدا ذلك فى نفس المرجع السابق، ص 56.

26- أنظر : تفاصيل هذه الاختلافات فى : برستيد، نفس المرجع السابق، ص ص 57 - 59.

وكذلك : توملين، نفس المرجع السابق، ص 41 – 42.

27- برستيد : نفس المرجع السابق، ص 57.

28- انظر : نفس المرجع السابق، ص 58.

29- هذا النص نقلا عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح فى نفس المرجع السابق، ص 43.

وقارن ذلك بترجمة أخرى وردت فى : نصوص الشرق الأدنى القديمة، سبق الإشارة إليه، ص 46.

30- انظر : لويس بقطر : دور الأسطورة فى الفكر المصرى القديم، مجلة فكر،

تصدر عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة - باريس، نوفمبر 1989م، ص 98.

31- نقلا عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح فى نفس المرجع السابق، ص 44.

32- د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص 45.

33- أنظر كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الأول بعنوان "أخناتون - الملك الفيلسوف" دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988م.

34- فيما يتعلق بالتفسيرات البابلية الشبيهة بالتفسيرات المصرية القديمة : أنظر : صمويل كريمر : من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، نشر مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة الخانجى بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 160 - 162 وما بعدها.

وفيما يتعلق بالفلسفة الهندية وتفسيراتها لأصل الوجود :

انظر :

Radha Krishnan : Indian Philosophy, Vol. I 7th impression 1962, P, 99 ff.

ويمكن الرجوع أيضا لكتاب راداكرشنان وشارلز مور : الفكر الهندى، ترجمة ندرة اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1967، ص 91 - 93.

35- انظر : د. حسام الألوسى : بواكير الفلسفة قبل طاليس من الميثولوجيا إلى الفلسفة اليونانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 1982، ص 15 - 17.

وانظر كذلك ما كتبه هـ . فرانكفورت وهـ . أ فرانكفورت وجون اسون وثوركيلد جاكوبسن فى كتاب : ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، منشورات دار الحياة ببغداد، 1960، خاصة فى المدخل والفصول الأول والثانى والخامس.

الفصل الثانى

بتاح حوتب PTAHHOTPE (*)
رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الثانى للجمعية الفلسفية المصرية الذى عقد بجامعة القاهرة فى الفترة من 10 – 12 يوليو 1990م تحت عنوان "دور مصر فى الإبداع الفلسفى". ونشر بمجلة كلية الآداب – بجامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السابع، 1991م. كما نشر بالعدد الأول لمجلة "الجمعية الفلسفية المصرية" الذى أصدرته الجمعية فى يونيو 1992م.

مقدمة :

لاشك لدى أ ى مؤرخ منصف للحضارات فى أن الإنسان المصرى القديم هو صاحب أول إبداع حضارى عرفه التاريخ الإنسانى وبالذات فى مجالى الأخلاق والدين.

فقد شعر المصريون الأوائل بأهمية الضمير الأخلاقى والتصرف طبقا له فكان شعارهم الأساسى الذى رفعوه طوال عصورهم هو التصرف وفقا للعدالة والنظام (ماعت – Maat)، فمنذ أسطورة أيزيس وأوزوريس تلمح شعور المصرى الأول بالإشمئزاز من الحروب، حيث كان ينظر إلى أوزوريس الإله كأمير للسلام؛ فهو – تبعاً للنسخة الأولى من الأسطورة كما يحللها أرمان – لم يحارب الشعوب الأجنبية إلا عن طريق الاقناع، وحين يطالب حورس ابنه بدمه، فإن الأمر لا يسير إلا من خلال العدالة، ومملكة هذا الإله أوزوريس (المبرأ من كل عيب) لا يدخلها إلا المطهرون، وعلى كل واحد أن يثبت أمام الاثنين والأربعين قاضياً للموتى أنه لم يرتكب إثماً قط، وكانت هذه الآثام فى مقدمتها ما هو محرم فى كل مجتمع إنسانى كالقتل والتحريض عليه والسرقة والغش والتزوير والفسق والزنا، ثم يضاف إلى ذلك واجبات أسمى، فعلى الإنسان ألا يكذب وألا يغتاب وألا يتجسس من وراء الأبواب وألا يأكل قلبه أى لا يهلك نفسه فيما لا يجدى من أسى[1].

فى ظل هذه التعاليم الأخلاقية الراقية التى رسخت منذ فجر الحضارة المصرية القديمة ولد بتاح حوتب فى عصر الدولة القديمة وعاش فى حوالى عام 2700 ق. م فى تقدير برستيد[2]، أو فى حوالى عام 2500 ق. م فى تقدير ارمان[3].

وإذا كان هناك خلاف حول الفترة الزمنية الدقيقة التى عاش فيها، فإنه لا خلاف بين المؤرخين على أنه كان يعمل كبيرا للوزراء فى عصر الملك أسيسى

من ملوك الأسرة الخامسة(4).

وقد قدم بتاح حوتب أول وأشهر(5) تعاليم أخلاقية مكتوبة لمفكر فى تلك العصور، ولهذه التعاليم قصة. فقد شعر هذا الوزير المسن بضعفه الناشئ عن تقدمه فى العمر فطلب من الملك أن يأذن له بتعليم ابنه ليقوم بعده بأعباء الواجبات الحكومية، وحتى يمكنه مساعدته فى حياته ويصبح مؤهلا لخلافته بعد مماته، وقد وافق الملك على ذلك، فقام بتاح بنصح ابنه فى كتاب وصلت إلينا نسخته من عصر الدولة الوسطى، وإن كان قد كتب قبل ذلك(6). وقد أطلق البعض على هذا الكتاب اسم "مخطوط الحكمة"(7)، وأطلق عليه آخرون اسم "الحكم والنصائح"(8). ولقد اتخذه المصريون فى عهد الدولة القديمة وما بعده معينا للحكم والتعاليم وجعلوا منه أساساً لأصول التربية والسلوك.

وقد احتوى مخطوط هذا الكتاب على ثلاثة وأربعين لوحة أو أربعة وأربعين فى رواية أخرى، والقرطاس الذى وجدت فيه يعرف عند العلماء باسم "بردية بريسى Payrus Prisse" وتشمل كل واحدة منها على نصيحة كتبت عفو الخاطر(9)، فلم يجهد بتاح ذهنه فى محاولة الربط بينها، ولم يبذل جهدا فى ترتيبها أو تنظيمها.

وقد شغل بترجمتها الكثيرون منذ المعلم هيل سنة 1855م، الذى جاءت ترجمته غير واضحة، ثم ترجم شاباس أربعة عشر سطرا منها فى مجلته الأثرية المطبوعة سنة 1858م، ثم ترجمها لوث فى سنتى 1869 و 1870م وعلق عليها، كما ترجمها بردكش وجاءت ترجمته مناسبة(10). وقد ترجمت إلى العربية فى أكثر من كتاب. فقد نشر ترجمتها كاملة أحمد بك كمال فى كتابه "الحضارة المصرية القديمة" الجزء الأول، وعبدالقادر حمزة فى كتابه "على هامش التاريخ المصرى القديم" بالمجلد الثانى، وسليم حسن فى كتابه "مصر القديمة" بالجزء الثانى، كما ترجمها ضمن ترجمته لكتاب برستيد "فجر الضمير" حيث اعتمد عليها الأخير فى تحليله لفكر بتاح حوتب. ونحن سنستفيد من كل هذه الترجمات العربية فى تحليل فكر بتاح ووضعه فى إطار فلسفى نظرى.

أولاً – رأيه فى المعرفة والفضيلة السياسية :

يبدأ بتاح كتابه بأن ينصح ابنه بالتواضع وعدم التعالى على الناس بسبب المعرفة فيقول : له "لا تكن متكبرا بسبب معرفتك ولا تثق بأنك رجل عالم، فشاور الجاهل والعاقل لأن نهاية العلم لا يمكن الوصول إليها، وليس هناك عالم يسيطر على فنه تماماً. وأن الكلام الحسن أكثر اختفاء من الحجر الأخضر الكريم[11]، ومع ذلك فإنك تجده مع الإماء اللائى على أحجار الطواحين"[12].

إن بتاح هنا يقرن بين العلم وقيمة أخلاقية كبرى هى التواضع، فكلما ازداد المرء علماً ازداد تواضعاً، لأنه يكون أكثر دراية بأن طريق المعرفة لا نهاية له. فالمتخصص فى أى علم هو أكثر الجميع معرفة بجوانب النقص فى علمه وبالثغرات التى يجب سدها "فليس هناك عالم يسيطر على فنه تماماً".

لقد وعى بتاح فى النص السابق طبيعة العلم ومشقة طريقه، فليس للعلم نهاية، ومن ثم فلا ينبغى لصاحبه أن يعتقد أنه قد بلغ الكمال، ويتضح منه أيضاً أن المقصود بالعلم لدى بتاح هو الحكمة، ولم يميز ذلك النوع من الحكمة النظرية التى أطلق عليها اسم "الفلسفة" لدى اليونان. أنه يتحدث عن نوع من الحكمة العملية، ولعل ذلك هو ما جعله يقدر كل الناس العالم منهم والجاهل، فالجميع لديه يمكن الإفادة منه، ولذلك طلب من ابنه أن يشاور الجاهل والعاقل، كما قال له أن الحكمة رغم ندرتها إلا أنها قد تكون موجودة لدى من نتصور عدم وجودها لديهم، فرغم "أن الكلام الحسن أكثر اختفاء من الحجر الأخضر الكريم" إلا أنه يوجد "مع الإماء اللائى على أحجار الطواحين".

وينتقل بتاح بنا بعد ذلك إلى الحديث عن ضرورة استخدام العقل فى النظر والتأمل فى كل ما يسمع الإنسان فيقول : "إن المستمع هو الذى يحبه الاله، أما الذى لا يستمع فإنه هو الذى يبغضه الإله. والعقل (أو القلب حسب النص الأصلى وكثيرا ما يذكر القلب بمعنى العقل والفهم)[13] هو الذى يجعل صاحبه

مستمعاً أو غير مستمع. إن ثروة المرء العظيمة هى عقله. فما أفضل الابن عندما يصغى لأبيه، والابن إذا وعى لما يلقيه عليه والده، فإنه لن يخيب فى مشروع من مشروعاته. وعليك أن تعلم من يستمع إليك كأنه ابنك. ومن سيكون ناجحاً فى نظر الأمراء هو من يوجه فهمه، حيثما يقال له لأن أكثر المصائب تنزل بمن لا يستمع"[14].

ورغم أن مفكرنا يعتبر أن العقل هو ثروة المرء العظيمة، إلا أنه لا يرى من العقل – كما هو واضح فى النص السابق – سوى تلك القوة التى يجعل صاحبها قادراً على الاستماع للآخرين والالتزام بنصائح الأب. ومن ثم فالعقل لديه هو العقل العملى الذى يفيد صاحبه فى حياته فيجعله مستمعاً للنصيحة، ملتزماً بتنفيذها.

وقد اعتبر بتاح أن هذا هو مفتاح النجاح فى الحياة العملية التى خصص لها حوالى ثلث نصائحه لابنه، فهو ينصحه كذلك بالتخلق بالحذر فى حضرة العظماء، وبالالتزام بآداب المائدة فى حضرة الرئيس، وقد وصل به الأمر إلى نصحه قائلا فى ذلك "خذ ما يقدم لك عندما يوضع أمامك دون أن تنظر إلى ما هو أمامه، ولا تصوبن لحظات كثيرة إلى الرئيس "أى لا تحملق فيه"[15].

كما نصحه بتجاهل أصل رئيسه ومكانته الاجتماعية السابقة، وبضرورة أن يحترمه طبقاً لما وصل إليه "لأن الثمرة لا تأتى عفوا"[16]، كما نصحه كذلك بالتحلى بالصمت أمامه وبألا يتكلم إلا إذا كان يعلم أنه سيحل المعضلات لأن "صناعة الكلام أصعب من أى حرفة أخرى"[17].

ويتضح مما سبق تركيز بتاح على التحلى بفضيلتى الاستماع والصمت، ويبدو أنهما كانا من الفضائل الضرورية لكل من أراد الترقى والوصول إلى المناصب الإدارية العليا فى الدولة المصرية القديمة. وهى فضائل تنبئ عن اتباع سياسة دنيوية وصفها برستيد بأنها مبنية على اليقظة والفطنة كما أنها لم تلوث بشىء يذكر من العقيدة الميكافيللية[18]، ولست معه فى ذلك خاصة فى قوله بأنها لم تلوث بشىء من العقيدة الميكافيللية، فمن الواضح أن دعوة بتاح إلى

التحلى بالصمت وعدم الكلام إلا عند الضرورة كانت تستهدف غاية هى إرضاء الرئيس واكتساب ثقته بأى وسيلة. ولعل هذا هو ما دعى برستيد نفسه، لأن يضيف فى تعليقه على هذه النصائح قائلا : "من الواضح أن ذلك السياسى المسن كان ذا نظرة خارقة فى انتهاز الفرصة الهامة لمصلحته"[19].

وعلى أى حال، فلقد وعى بتاح ما هو أثمن من التحلى بالصمت أمام الرؤساء، حينما أدرك أن تقلبات الحياة الإنسانية كثيرة، ومن ثم فعلى المرء مهما بلغ من سمو المكانة الاجتماعية والسياسية أن يظل على تواضعه واحترامه للآخرين. وقد عبر عن ذلك حينما نصح ابنه قائلا : "إذا أصبحت عظيماً بعد أن كنت صغير القدر، وصرت صاحب ثروة بعد إن كنت محتاجاً.. فلا تنسين كيف كانت حالك فى الزمن الماضى، ولا تفخر بثروتك التى أتت إليك منحة من الإله (أى الملك)، فإنك لست بأفضل من غيرك من أقرانك الذين حل بهم ذلك"[20].

وهنا نجده يحذر ابنه من المستقبل، إذ أن حياة الموظف الحكومى محفوفة بالمخاطر دائماً، ومن ثم فعليه أن يكون سخياً مع أصدقائه تحسبا لتلك "الأيام التى يمكن أن يأتى بها المستقبل" – على حد تعبيره – إذ لا يجد المرء فى تلك الأيام من يلجأ إليه إلا الأصدقاء.

ثانياً – رأيه فى الخطابة والجدل :

اهتم بتاح بالخطابة والجدل باعتبارهما من الوسائل الضرورية التى لا يستغنى عنها رجل السياسة والإدارة الناجح. وفى كتابه نجده يعلم ابنه كيف يتعامل مع الخطباء قائلا : "إذا وجدت خطيباً فى زمانك سليم العقل أمهر منك فاثن له ذراعك واحنى له ظهرك. أما إذا تكلم هجرا فلا تقصرن حينئذ فى مقاومته حتى ينادى به الناس : أنت إنسان جاهل. ولكن إذا كان مماثلا لك فاظهر بصمتك إنك أحسن منه إذا أخطأ فى الكلام وعندئذ سيمدحه السامعون ولكن اسمك سيعتبر حسناً بين العظماء.. أما إذا كان شخصا حقيرا ليس ندا لك

فلا تغضبن عليه لأنك تعلم أنه تعس . . احتقره وبذلك يؤنب نفسه، وأنه لقبيح أن يضر الإنسان شخصاً محتقراً"[21].

ويبدو من هذه الفقرة أنه يحاول وضع الأسس لكيفية التعامل بين الخطباء، وأول هذه الأسس هو أن يحترم الخطيب من هو أبرع منه فى الخطابة، وثانيها : أن لا يسكت عن هذه البراعة إذا ما استخدمت فى غير موضعها وتعدت الاقناع إلى الهجاء والهجوم، فحينئذ لابد للخطيب الآخر أن يقاومه ويبادله الحجة بالحجة، حتى يقهره ويقنع الناس بجهله. وثالثها : أنه إذا كان كلاهما مماثلا للآخر فى قدراته الخطابية، فإن الأفضلية يمكن أن تبدو من صمت أحدهما حتى يقع الآخر فى الأخطاء. أما رابع هذه الأسس فهو عدم اهتمام الخطيب بمن ليس ندا له. فمن القبيح "أن يضر الإنسان شخصاً محتقرا".

ومن الواضح بالطبع أن مفكرنا لم يكن يهدف إلى وضع نظرية فى الخطابة مماثلة لنظريات أفلاطون أو أرسطو من فلاسفة اليونان، بل هى آراء جزئية فى آداب التنافس بين الخطباء تكشف عن فلسفة صاحبها ووجهة نظره فى أهمية الخطابة وما ينبغى أن يسود بين محترفيها من قواعد.

ثالثاً — آراؤه الأخلاقية :

يدور فكر بتاح الأخلاقى حول "ماعت – Maat"، وهى الكلمة المستخدمة عند المصريين القدامى للدلالة على كل ما يفيد العدل والنظام والخير والصلاح أو للدلالة على الحقيقة عموماً. لقد كانت "ماعت" فى الفكر المصرى القديم مشابهة "لمثال الخير" عند أفلاطون، فقد كانت بمثابة إله الشمس نفسه، ومن ثم كان إشعاعها من أعلى، وكما كان "مثال الخير" الأفلاطونى هو واهب الوجود والصلاحية للمثل والأشياء، لم تكن "ماعت" إذن عند المصريين مجرد صفة تلصق بالأشياء الجديرة بالمدح عندهم، بل كانت قوة روحية ما ورائية منبثة فى كل شىء. وقد أدرك المصرى القديم ذلك وانعكس هذا الإدراك على حياته الاجتماعية

المعيار السديد، فإن للصديق بعض الحقوق على صديقه أهمها أن يكرمه ويغدق عليه مما يملك، ويعبر بتاح عن ذلك بقوله لابنه "أشبع أصدقاءك بما جد لك كإنسان نال الحظوة عند الإله (الملك) ومن الحزم أن تفعل ذلك إذ ليس هناك إنسان يعرف مصيره إذا فكر فى الغد. فإذا أصابت المقربين مصيبة فإن الأصدقاء هم الذين لا يفتئون يقولون مرحباً له. . فعليك أن تستبقى ودهم لوقت السخط الذى يهدد الإنسان"[24].

وواضح أنه قد حدد هنا بعض منافع الصداقة، فالصداقة ليست غاية فى ذاتها وإنما هى وسيلة لمنافع كثيرة تترتب عليها منها انتظار وقفة الأصدقاء إلى جانب صديقهم فى أوقات السخط والشدة.

ونجد مثل هذا الاهتمام بفضيلة الصداقة عند فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو الذى خصص باباً كاملا من كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" للحديث عنها، وقد بلغ من تقديره لها وإقراره بأهميتها أن قال : أنها لو سادت بين المواطنين فى الدولة لما احتجنا لتطبيق العدالة[25].

وقد تميزت نظرية الصداقة عند أسطو بأنه قد ميز بين صداقة المنفعة والصداقة الحقة، وأكد أن الصداقة الحقيقية هى ما تكون لذات الصداقة ولا ترتبط بمنفعة أو بلذة، لأن الصداقة إذا ما ارتبطت بالمنفعة أو باللذة تنتهى حتماً بانتهاء المنفعة أو بانقضاء اللذة، أما الصداقة الحقيقية أو ما يسميه صداقة الخير فهى دائمة.

وإذا كان مفكرنا بتاح حوتب قد دعا إلى الكرم مع الأصدقاء تحسباً لغوائل الزمان فإن هذه ليست بمنفعة فردية أنانية تنقضى سريعاً – بالمعنى الذى قصده أرسطو فى حديثه عن صداقة المنفعة – وإنما هى المنفعة الدائمة. وليس من شك فى أن أى فضيلة أخلاقية لابد أن يكون لها نفعها فى الحياة الاجتماعية للأفراد. والمهم هو مدى عمومية نفعها ومدى بعد هذه المنفعة عن تحقيق مصلحة ذاتية أنانية تتعارض مع خير وصالح المجتمع ككل.

ولاشك فى أن مفكرنا قد أدرك كل هذه المعانى حينما وضع محاذير ينبغى للصديق أن يتجنبها حتى تدوم الصداقة، وكان أهم ما حذر منه – باعتباره محققاً للذة أنانية قصيرة وباعتباره مفسدا للصداقة – هو الاقتراب من النساء فى بيوت الأصدقاء، فقال فى إحدى فقرات كتابه : "إذا أردت أن تحافظ على الصداقة فى بيت تدخله سيدا أو أخاً أو صاحباً فاحذر القرب من النساء فإن المكان الذى هن فيه ليس بالحسن. ومن أجل هذا يذهب ألف إلى الهلاك"[26].

ويتضح من هذه الكلمات أن بتاح قد أراد أن يورث ابنه قاعدة سلوكية هامة حينما حذره من الاقتراب من أماكن السيدات فى منازل أصدقائه، فالاختلاط بهن لا يفسد الصداقة فحسب بل قد يؤدى إلى الهلاك والموت، إذ أن "ألف رجل قد يذهب بسبب متعة برهة قصيرة تضيع كالحلم ولا يجنى الإنسان من معرفتهن غير الموت"[27].

ويقابل هذا التحذير من النساء عند بتاح دعوته إلى ضرورة الزواج وتكوين الأسرة، فالعلاقة بين الرجل والمرأة، وبين الأب والأبناء تمثل روابط على أعظم جانب من الأهمية فى نظره وفى إطار عصره، فهو ينصح ابنه قائلا : "إذا كنت رجلا ذا مكانة، فأسس لنفسك بيتاً، وأحبب زوجتك فى البيت كما يجب، وعليك أن تملأ بطنها وتستر ظهرها، والعطور التى هى دواء أعضائها، واشرح قلبها طالما عاشت، فإنها حقل مثمر لربها"[28].

وليس أفضل من هذه الكلمات تعبيرا عما ينبغى أن يكون عليه الرجل فى بيته ومع زوجته، فقد أدرك بتاح كل فضائل الرجل فى منزله، وعبر أبلغ تعبير عن الصورة الراقية التى وصلت إليها الحضارة المصرية القديمة فى تقدير العلاقة الزوجية والروابط الأسرية التى عدت – كما يعبر عن ذلك فى الفقرة السابقة – ضرورية ليس فقط لدى عامة الناس، بل لدى خاصتهم كذلك. وهنا تبدو "ماعت" أى تطبيق العدالة والنظام داخل البيت وبين أفراد الأسرة فتسود العلاقة بين الزوج والزوجة، حيث لا ينبغى أن يقصر الرجل فى أداء أى حق من حقوق زوجته

المعلومة وهى الحب والكساء والأكل والعطر، فالزوجة هى الحقل المثمر لزوجها.

وهو يطالب الرجل أيضا فى عبارة رقيقة بأن يكون ليناً فى معاملة زوجته ولا يعنفها حينما يقول : "إذا تزوجت امرأة فلا تعنفها بل دعها منشرحة الصدر أكثر من نساء بلدها، فإنها تستقيم كثيرا إذا كان الحبل لها ليناً ولا تنفرها، بل قدم لها ما تستحسنه إذ بسرورها تدبر الأمور"[29].

والجدير بالذكر أن هذا التقدير للروابط الأسرية وخاصة للعلاقة بين الزوج والزوجة – باعتبارها جوهر المجتمع المترابط والعلاقات الاجتماعية الناجحة – لم نشهده لدى فلاسفة اليونان بعد أكثر من عشرين قرناً تفصل بينهم وبين بتاح حوتب، بل تبدو نظرة الفيلسوف الغربى عموماً – منذ التراث اليونانى وإلى اليوم – إلى تلك العلاقة الزوجية نظرة متدنية هامشية عما شهدناه ونشهده فى التراث الشرقى قديمه وحديثه.

وتمتد نظرة بتاح لتشمل إلى جانب الاهتمام بالعلاقة الزوجية، الاهتمام بالأهل فهم الامتداد الطبيعى للأسرة الصغيره حينما يقول : "أحسن العمل مع أهلك كما يناسب لأن هذا فعل المرء الذى يفضله الإله"[30] ويضيف "من قصر فى حسن العمل مع أهله يقال عنه أنه رجل ملعون"[31].

وتمتد نظرته كذلك لتشمل الدائرة الاجتماعية الأوسع، فبعد الاهتمام بالأهل فهم الامتداد الطبيعى للأسرة الصغيرة يكون الاهتمام بالجيران وفى هذا يقول بتاح : "لا تكن سىء الخلق مع جيرانك، والصفح عن السفيه خير من القسوة، فإن أخطأ الزعلان فى حق جيرانه لا يدرك كيف يوجه كلامه، وبدل أن تكون الإساءة قليلة ينشأ عنها الكدر مكان الصفو"[32].

وليس أعظم من قول بتاح فى العلاقة بين الناس عموماً وكف غضب الفرد عن الآخرين : "إذا غضبت ولا دواء لذلك، أو كنت معنفاً من قبل أحد فصد عنه بوجهك ولا تفكر فيه متى كف الكلام عنك"[33]. وكأن بتاح هنا يعبر عن قول الله

سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم : ﴿ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ ﴾[34].

وفضلا عن ذلك، فإن مفكرنا يطالب بأن يلتزم المرء فى مسلكه مع الناس عموماً المرح والابتهاج، وألا يكون عبوساً أمامهم فهو يقول : "كن باش الوجه مادمت حياً"[35]. وقد حض على أن يكون المرء عادلا مع نفسه، فلا ضير فى أن يمرح ويلهو ويقتنص الفرص للتمتع بألوان الطعام اللذيذة، وسماع الموسيقى الجميلة ومزاولة الرقص والتلهى بالألعاب، أو التلذذ بمشاهدة الحدائق الغناء والرياضة بالصيد فى المستنقعات، لا ضير فى أن يتلذذ المرء بكل هذه المتع التى كانت شائعة فى عصره بشرط أن يتبع فى هذا ما يمليه عليه عقله وقلبه.

وهو يقول معبرا عن ذلك : "اتبع لبك (أى عقلك أو قلبك) مادمت حياً، ولا تفعلن أكثر مما قيل لك، ولا تنقص من الوقت الذى تتبع فيه قلبك ولا تشغلن نفسك يوميا بغير ما يتطلبه بيتك، وعندما يواتيك الثراء متع نفسك، لأن الثراء لا تتم فائدته إذا كان صاحبه معذباً"[36].

وهذه الفقرة التى يطالب فيها بتاح بتحكيم العقل (أو العقل) فى السلوك تؤدى بنا إلى الحديث عن فضيلة ضبط النفس، التى هى مركز الدائرة فى آراء بتاح الأخلاقية والتى يتحقق بمقتضاها للفرد كما للمجتمع العدالة والنظام (ماعت).

وهو يعبر عن هذه الفضيلة الأخلاقية الهامة حينما يخاطب ابنه قائلا : "إذا أردت أن يكون خلقك محمودا، وأن تحرر نفسك مما هو قبيح، فاحذر الشراهة فإنها مرض مملوء بالداء ولا يشفى. والصداقة معها مستحيلة، فإنها تجعل الصديق العذب مرا، وتقصى ذا الثقة عن سيده، وتجعل كلا من الأب والأم قبيحاً وكذلك الأخوال، وتفصل الزوج عن زوجته. وهى حزمة من كل أنواع الشر وحقيبة من كل شىء مرذول. وإن الرجل الذى يتبع طريقة حقة فى سلوكه ويسير على الصراط السوى يعيش طويلا، ويكسب الغنى بذلك، ولكن الشره لا قبر له"[37]. ويضيف إلى ما سبق قوله : "لا تكونن شرهاً فى القسمة، ولا تكونن ملحاً إلا فى

حقك، ولا تطمعن فى مال أقاربك.. فإن القليل الذى اختلس منه يولد العداوة حتى عند صاحب الطبع اللين"[38].

وإذا تأملنا هذه الفقرة جيدا فسنجد هذا الربط الحاسم بين الخلق المحمود وتحرير النفس من القبح (أى من الشراهة). ومن ثم فقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين ضبط النفس وبين التحلى بكل ما هو فاضل ومحمود أى بكل ما هو أخلاقى، فالتحلى بهذه الفضيلة من شأنه – كما أشارت العبارات السابقة لمفكرنا – الحفاظ على الصداقة، والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيده، والحفاظ على الحب الأسرى بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال... إلخ.

إن تحذير بتاح من الشراهة ومطالبته بالتالى بضبط النفس فى كل الأحوال هو بلا شك إدراك لأهم أسس الأخلاقية على مر الزمان. وليس أدل على ذلك من أن الفكر اليونانى حينما بدأ يتجه بتطور بطئ نحو الإدراك الكامل لأهمية ضبط النفس. وقد بدأ هذا التوجه من هيراقليطس الذى فرق بين النفس الجافة والنفس الرطبة، وقال : "إن النفس الجافة هى البعيدة عن الشراهة والشهوة وهى الأحكم والأفضل"[39].

ثم كانت أعظم دعوة بعد ذلك لسقراط وتلميذه أفلاطون هى الدعوة إلى ضبط النفس، فمعرفة النفس عند سقراط لا تكون إلا بمعرفة ما يناسبها وباعتبار أن جوهر النفس الإنسانية هو العقل فما يناسبها هو أن تدرك الخير وتفعله، وإدراك الخير عنده يعنى تماماً ضبط النفس، فلا تظلم ولا تكذب ولا تجبن ولا تفعل أى شر طالما أدركت الخير[40].

وفى نفس الاتجاه سار أفلاطون، فقد كانت فضيلة ضبط النفس هى أحد أحجار الزوايا فى فلسفته عامة، وفلسفته الأخلاقية على وجه الخصوص، فقد تحدث فى "الجمهورية" عن العدالة داخل النفس الفردية، حينما قسم النفس إلى ثلاثة أجزاء هى النفس الشهوانية، والنفس الغضبية والنفس العاقلة، وربط بين أخلاقية الفرد وبين تحقيق العدالة داخل النفس بأقسامها الثلاثة عن طريق

تحلى النفس الشهوانية بفضيلة العفة، والغضبية بفضيلة الشجاعة، والعاقلة بفضيلة الحكمة[41].

وهكذا نجد التشابه واضحاً بين أفلاطون وبتاح حوتب فى إدراكهما لضرورة تحلى الفرد بالأخلاق الحميدة عن طريق تحقيق العدالة داخل نفسه بمحاولة ضبطها بتحكيم العقل فى كل سلوكيات النفس، وفى إدراكهما أن كبح جماح شهوانية النفس لا يكون إلا بالاعتدال فى ممارسة الشهوة والحذر من الشراهة كما قال بتاح، أو بتحليها بفضيلة العفة، كما قال أفلاطون. وفى الحالين نجد مطالبة بتاح وأفلاطون بضرورة عفة النفس بألا تطمع فيما لا حق لها فيه.

وبالطبع فقد جاءت تحليلات أفلاطون المستفيضة فيما يخص فضائل النفس الغضبية والعاقلة، وربطه بين تلك الفضائل، وبين أجزاء النفس وطبقات الدولة، جاءت أكثر عمقاً وأكثر تفصيلا مما وجدناه عند بتاح حوتب، حيث جاء ربط الأخير بين فضيلة ضبط النفس وبين فكره السياسى ضعيفاً أحياناً، ويتسم باللاأخلاقية أحياناً أخرى، فها هو يطالب ابنه مثلا بأن يحنى ظهره لمن هو أعلى منه وأن يحترم رئيسه حتى يبقى بيته بخير ويأتيه مرتبه فى حينه[42]، بل يحضه على عدم مقاومته والاستسلام لأوامره "فمقاومتك من فى يده السلطة قبيح"[43].

وفى هذا يبدو مدى اهتمام مفكرنا بكسب ثقة الرؤساء ولو أتى ذلك على حساب حزم الفرد وقوته فى أداء عمله "فالإنسان – فى نظره – يعيش مادام متساهلا"[44]. ولاشك أن هذا يعكس واقعاً كان يعيشه بتاح وهو تسلط الرؤساء فى الإدارات المختلفة وتعسفهم مع من هم دونهم فى المكانة الإدارية. وبدلا من أن يدعوهم إلى مقاومة هذا التسلط دعى إلى التساهل معهم حرصاً على المنصب أو الوظيفة وما تدره من مرتب.

ولا ينبغى أن نسارع إلى الحكم على بتاح بالتساهل المطلق مع هذا التسلط الادارى، إذ على الرغم من أنه لم يدع بوضوح إلى مقاومته، فإنه حاول أن يخفف

منه عن طريق نصحه لابنه ولكل من يتعاملون مع الناس فى تلك المناصب الإدارية العليا بأن يكون رحيماً معهم، وأن لا يسىء معاملتهم وأن يحسن الاستماع إلى شكواهم ومظالمهم كاملة، فهو يقول : "إذا كنت ممن يقدم لهم الشكاوى، فكن شفيقاً حينما تسمع كلام المتظلم، ولا تسئ معاملته إلى أن يغسل بطنه، وإلى أن يقول ما قد جاء من أجله، وإن المتظلم يحب كثيرا أن يهز الإنسان رأسه إلى كلامه إلى أن ينتهى مما جاء من أجله.. وإن مجلساً حسناً يسر القلب"[٤٥].

وليس هناك من شك – كما يقول برستيد – فى أن تكون هذه الشفقة مع المظلوم وسماع شكواه ذات علاقة وطيدة بالمعاملة الحسنة المبنية على الحق والعدالة التى أخذت مكانة سامية فى فكر بتاح الأخلاقى والسياسى[٤٦].

لكن المتأمل لتلك الفقرة السابقة يلاحظ اقتصار مفكرنا على المقاومة السلبية للظلم، إذ أن كل ما يطلبه من الإدراى الفاضل هو أن يستمع إلى المتظلم "إلى أن يغسل بطنه" أى حتى يزيل كل الهموم التى تثقل قلبه وينتهى من كل شكواه، وأن يهز رأسه كعلامة على حسن الاستماع إلى الشاكى "فإن مجلساً حسناً يسر القلب"، وهذه هى الخلاصة أن يسر الشاكى لمجرد أن شكى واستمع المسئول إلى شكواه.

وبالطبع فإن هذا الفهم للعدالة ليس دقيقاً، إذ أن العدالة لا تكتمل إلا إذا أخذ المظلوم حقه من الظالم عن طريق تحقيق يجريه هذا المسئول مع الظالم الذى جاء الشاكى يشكوه طلباً لرفع الظلم عنه وليس لمجرد المجلس الحسن وغسل الهموم.

وعلى أى حال، فلقد كان بتاح فيما أبداه من آراء قرن فيها بين الأخلاق والسياسة يعبر عن عصر كانت الحرية فيه – بالمعنى الحديث لها – لا يملكها إلا فردا واحدا فقط هو الملك (الإله). وكان الجميع ممن هم دونه سعداء بإطاعتهم له وراضون بانطوائهم تحت لوائه طالما أن البلاد بخير وفى تقدم، ولم يمنعهم هذا الرضا والخضوع للملك من أن يثوروا تعبيرا عن السخط إذا ما ساءت أحوال البلاد وعم الفساد، ولا أدل على ذلك من شكاوى الفلاح الفصيح، ومن النظر فى

فكر وكتابات أيبوور.

ولا أشك فى أن بتاح وهو يكتب هذه الخطرات كان واعياً بأهميتها الشديدة، وبأنها تمثل حجرا لا غنى عنه فى بناء الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة لسنوات عديدة ستأتى بعده، وكان واعياً بأنه إنما يعبر عن فكر أخلاقى رفيع المستوى بالنسبة للفرد وللمجتمع ربما كتب له الخلود. وهو يعبر عن ذلك حينما يقول لابنه فى ختام كتابه "إذا سمعت هذه النصائح التى ذكرتها لك فإن حكمتك تصير فى تقدم حقيقى ومهما تكن فإنها الواسطة للوصول إلى الخير. وهذا هو الذى جعلها ذات قيمة وجعل إدراكها يبعد عن لغط الناس. وما أحسن ترتيبها فى كل مجال ذكرت فيه من غير تغيير يدخلها فى هذه الدنيا أبد الآبدين، فهى النسيج الذى يصنع للتحسين وبه يتكلم الإنسان فيتعلم أسلوب الكلام إذ بعد فهمها يصير أستاذا. والذى يكون له إستعداد لسماع هذا الكلام ويصغى إليه ينال النجاح الذى يبلغ به الدرجة الرفيعة ويضمن له الكمال السرمدى، فلا شىء يهوله أبدا إذ بالعلوم تكون إدارته ثابتة ويكون بها فى الدنيا سعيدا، فالعالم شبعان بمعرفته، كبير بفضله، لسانه طوع عقله، وشفتاه صادقتان متى تكلم، وعيناه متى نظرتا، وأذناه متى سمعتا، ويكون فائدة لابنه فيفعل الصواب بدون خطأ"[٤٧].

وقد أكد بتاح فى هذه الفقرة المطولة على كل ما سبق أن قدمه من آراء جزئية فى الفضائل، وأكد على أن من يتخذ منها منهاجاً له ينال النجاح والدرجات الرفيعة والكمال السرمدى. ولقد اتخذ منها المصريون فعلا منهاجاً لحياتهم، فصارت جزءا من الحكمة التقليدية فى مصر القديمة، ويتضح ذلك من حقيقة أنها كان يعمل بها حوالى أربعمائة سنة بعد ذلك، وليس أدل على ذلك من هذه الوثيقة التى يطلق عليها "تعليمات إلى ميريكرع"، فالذى يطلع عليها يجد إشارات واضحة إلى الأخذ بتعاليم بتاح حوتب باعتبارها تعاليم الأجداد[٤٨]. ولا أغالى إن قلت أنها ظلت تفعل فعلها وتؤثر فى سلوك المصريين وفى مفكريهم بعد ذلك بكثير فى عصر الدولتين الوسطى والحديثة لمصر القديمة، بل وحتى الآن.

رابعاً – تعقيب :

يستطيع المرء من النظر فيما سبق عرضه من آراء لبتاح حوتب أن يؤكد بأنه كان داعياً إلى نوع من الأخلاق العملية التى تعبر عن القيم التى سادت عصر الدولة القديمة التى ازداد فيها طموح الأفراد بدرجة كبيرة، وهو ما يتضح من الحاح بتاح على ابنه بأن يبذل كل ما وسعه من جهد ليتقدم فى الحياة وأنه يمكنه الحصول على ما يبغيه باتباع المبادئ السابقة.

ولما كانت هذه المبادئ نفسها تتطلب من الأفراد ألا يكونوا ممن يقلدون غيرهم بل يكونوا هم البادئون بالعمل، فعليه إذن أن يكون طموحاً غير هياب حتى ينال الاحترام والثروة والمركز. فالنظام الكونى قد أعد مكاناً لمواهب الرجل "الحكيم" وميزه عن الرجل "الجاهل"(٤٩).

وجوهر الحكمة عنده، كما قدمنا هو الالتزام دائماً بالنظام والعدالة (ماعت) على أساس من ضبط النفس.

وعلى الرغم من أن بتاح حوتب قد عاش فى الألف الثالثة قبل الميلاد، إلا أن ما قدمه من آراء أخلاقية قد بلغ حدا بعيدا من النضج، وجمع فى كتابه – على حد تعبير توملين – الفكر الثاقب والرأى السديد والأمور الدنيوية المقررة فى آن واحد(٥٠).

لقد دلل بتاح على عمق فكره الأخلاقى وسموه حينما ربط – كما أوضحنا – بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية بروابط وثيقة، فلم تكن دعوته لنبذ الشراهة منفصلة عن الدعوة إلى روابط أسرية تقوم على الحب المتبادل بين الزوج والزوجة والأبناء.

وإذا كان قد أعطى المكانة العليا فى الأسرة للرجل، فإن هذا مبدأ يشاركه فيه معظم فلاسفة الأخلاق من أصحاب المذاهب الأخلاقية الكبرى، فها هو أرسطو يرفض دعوة أستاذه أفلاطون إلى المساواة بين الرجل والمرأة ويرفض

مطالبته بمشاركة المرأة فى الجندية والحكم، ويرى ضرورة أن يكون الرجل هو السيد فى أسرته وأن تنحصر وظيفة المرأة فى رعاية أولادها وشئون منزلها[51].

أما دعوة بتاح إلى بعض الفضائل بدافع المنفعة مما يبدو منه أحياناً أنه يكاد يوحد بين الفضيلة والمنفعة، فهى دعوة أصيلة - رغم عدم قصده الواضح إليها -، فالكثيرون من أصحاب المذاهب الأخلاقية الغربية قد دعوا إلى الربط بين الفضيلة والمنفعة منذ زعماء السوفسطائيين فى العصر اليونانى الذين قرروا نسبية الفضائل وربط خيرية الفعل بما يعود بالنفع على صاحبه، وحتى ظهور ما يسمى بمذهب المنفعة الفردية لدى توماس هوبز، والمنفعة العامة لدى جون ستيوارت مل واتباعهما فى العصر الحديث.

وعلى أى حال، فإن تلك التعاليم لبتاح حوتب قد أثبتت بما لا يدع مجالا للشك أن المصرى القديم قد استطاع أن يؤسس مجتمعه الحضارى الراقى فى ضوء معايير ومفاهيم أخلاقية سامية وناضجة وواضحة المعالم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد.

وقد أثبت بتاح أنه مفكر من طراز فريد فى تلك الفترة، حيث تميزت آراؤه - على حد تعبير ويلسون - بالنزعة الانفرادية المليئة بالحركة[52]، والتى يغلب عليها الثقة فى النفس والاطمئنان إلى المستقبل وحب التقدم إلى الأمام.

*** ***

هوامش الفصل ومراجعه

١- ادولف ارمان : ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبدالمنعم أبو بكر ود. محمد أنور شكرى، نشره مصطفى البابى الحلبى، القاهرة بدون تاريخ، ص ١٧٨.

٢- جيمس هنرى برستيد : فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، نشرة مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص ١٤٢.

٣- ارمان : نفس المرجع السابق، ص ١٧٩.

٤- أنظر : ارمان : نفس المرجع السابق، ص ١٧٩. وبرستيد : نفس المرجع السابق، ص ١٤٢ وما بعدها. وكذلك : د. أحمد بدوى : فى موكب الشمس، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥م، ص ١٩٠.

والجدير بالذكر أن الحفريات قد أثبتت وجود بتاح حوتب، ودل على قبره فى سقارة، حيث قبور الأسرة الخامسة فهو شخص تاريخى (انظر : عبدالقادر حمزة : على هامش التاريخ المصرى القديم، مجلد ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤١م، ص ١٥١).

٥- يجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرخين قد كشفوا عن أن أقدم حكم وصلت إلينا من مصر القديمة هى التى تعرف باسم "مواعظ كاجمنة " التى كتبها وزير الملك حونى Houni ليهذب بها أبناءه ومنهم كاجمنة الذى سميت المواعظ باسمه. وما عثر عليه منها قليل، وأهم ما فيها مدح فضيلة الصدق ورفع شأن مهارة الكلام ورفض السكر والشراهة، والدعوة إلى الاعتدال. (انظر فى عرض هذه المواعظ : عبدالقادر حمزة، على هامش التاريخ المصرى القديم، ص 145، 146. وراجع تعريب هذه التعاليم فى : أحمد كمال : الحضارة القديمة، الجزء الأول : مصر، نشرة مجلة الجامعة المصرية، بدون تاريخ، ص 286 – 287). ولكن تعاليم بتاح جاءت أكثر شمولا وتنوعاً وعمقاً مما أكسبها الشهرة، وأكسب

صاحبها الريادة فى مجال الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة.

6- أنظر : أدولف ارمان وهرمان رانكه : مصر والحياة المصرية فى العصور القديمة، ترجمه وراجعه د. عبدالمنعم أبو بكر ومحرم كمال، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 175.

7- أنظر : هنرى توماس : أعلام الفلاسفة (كيف نفهمهم)، ترجمة مترى أمين، دار النهضة العربية، 1964م، ص 7، 8.

8- أنظر : د. أحمد بدوى، فى موكب الشمس، ص 190.

9- أنظر : عبدالقادر حمزة، نفس المرجع السابق، ص 151.

وكذلك : برستيد : نفس المرجع السابق، ص 143. وسليم حسن : مصر القديمة، الجزء الثانى، مطبعة كوثر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 417.

10- أحمد كمال : نفس المرجع السابق، ص 286.

11- إن المقصود بالحجر الأخضر الكريم هنا هو الزمرد، وقد ورد ذلك فى كتاب : جون ويلسون : الحضارة المصرية، ترجمة : د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 171 . وقد ورد فى ترجمة أحمد كمال أنه الزبرجد، (انظر أحمد كمال : نفس المرجع السابق، ص 288).

12- سليم حسن : مصر القديمة، جـ 2، ص 417.

13- أنظر : سلامة موسى : تراث مصر الفكرى والفلسفى فى عهد الفراعنة، بحث نشر فى مجلة المقتطف، عدد سبتمبر 1936م بعنوان "تراث مصر القديمة"، ص 95.

14- برستيد، نفس المرجع السابق، ص 143، 144.

15- نفسه، ص 144.

16- نفسه، ص 144.

17- نفسه، ص 145.

18- نفسه.

19- نفسه.

20- نفسه.

21- سليم حسن : مصر القديمة، جـ 2، ص 417 – 418.

22- نفسه، ص 418.

23- نفسه، ص 423.

24- نفسه، ص 422.

25- أنظر : د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977م، ص 337.

26- سليم حسن : نفس المرجع السابق، ص 421.

27- برستيد : نفس المرجع السابق، ص 148.

28- سليم حسن : نفس المرجع السابق، ص 422.

29- أحمد كمال : نفس المرجع السابق، ص 295.

30- نفسه، ص 292.

وقد فضلنا استخدام كلمة "الإله" بدلا من "اللّٰه" التى يستخدمها المترجم هنا لأننا نعتقد أن لفظ الجلالة "اللّٰه" لا يصح أن يطلق إلا حين الحديث فى الأديان السماوية وبالذات حينما يكون الحديث إسلامياً.

31- نفسه، ص 292.

32- نفسه.

33- نفسه، ص 293.

34- القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية 34.

35- برستيد : نفسه، ص 149.

36- نفسه.

37- سليم حسن : نفس المرجع السابق، ص 421 – 422.

38- نفسه، ص 422.

39- أنظر : الترجمة العربية لشذرات هيراقليطس في : د. أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية، مكتبة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، الطبعة الأولى 1954م، شذرة 72، 73، 74، ص 108، 109.

40- أنظر : أميرة حلمي مطر : نفس المرجع السابق، ص 155 – 156.

41- See : Plato : The Republic, Book 4, PP, 428 – 444, Eng, Trans, by H, D, P, Lee, The Penguin Books, London, 1962 pp, 174 – 198.

42- أنظر : الفقرة التي يتحدث فيها بتاح عن احترام الرؤساء في : سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص 423.

43- نفس المرجع السابق، ص 423.

44- نفسه.

45- نفسه، ص 421.

46- برستيد : فجر الضمير، الترجمة العربية، ص 149.

47- أحمد كمال : نفس المرجع السابق، ص 295.

48- أنظر : أ. و. ف توملين : فلاسفة الشرق، ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص 54.

49- جون ويلسون : نفس المرجع السابق، ص 168 – 169.

50- توملين : نفس المرجع السابق، ص 53.

51- See : Aristole : The Politics, Book I, Eng. Trans, by T, A, Sinclair, Penguin Books, London, 1977, pp, 45 – 54.

52- جون ويلسون، نفس المرجع السابق، ص 169.

الفصل الثالث

الفكر النقدى فى مصر القديمة

قراءة فى « بردية ايبوور »

تمهيد :

تعددت صور الخطاب الفكرى فى مصر القديمة، ولاشك أنه كان من بين صور هذا الخطاب، الخطاب النقدى.

وقد كشفت الدراسات الآثارية عن عشرات البرديات التى تؤكد ذلك خاصة فى عصور القلق والاضطراب، عصور التحول والحراك الاجتماعى والسياسى. ولا يظنن أحد أن فى ذلك أدنى مبالغة أو تهويل؛ فالتراث الفكرى للمصريين القدماء من الضخامة بحيث يمكن القول أن ما اكتشف ليس إلا أقل القليل وأن ما نجهله منه حتى الآن كثير كثير! وليس أدل على ذلك من تأمل ما قاله ذلك الحكيم البارع المدعو : "خع خبر رع سنب" والذى اكتشف منقوشاً على لوح صبى من تلاميذ الأسرة الثامنة عشرة ؛ لقد قال "سنب" : ليتنى أعرف جُملاً لم يعرفها أحد، وتعابير غير مألوفة فى لغة جديدة لم تستخدم من قبل، ولم يكررها الناس بدلاً من التعابير التى شاخت وسبق أن قالها القدماء"[1].

إنها عبارة تدل دلالة واضحة على أننا أمام ناقد لغوى وأدبى كبير يبحث عن رؤية نقدية ولغوية جديدة يحاول من خلالها أن يجد له مكاناً بين أجيال متتالية من النقاد سبقوه واستبقوا كل ما يمكن قوله فى هذا المجال الذى يتحدث فيه ! !

أخطأ إذن من يقولون : بأن الفكر المصرى القديم فكر لم يعرف أصحابه "أدباً أو نقاشاً فلسفياً حقيقياً"[2]؛ فالحقيقة أن الفكر المصرى القديم قد احتوى كل صور الخطاب المعروفة حتى الآن، سواء كان خطاباً أدبياً (قصة وشعر ...إلخ) أو خطاباً فلسفياً أو خطاباً سياسياً واجتماعياً هذا بالإضافة إلى الخطاب الأخلاقى والدينى.

ولما كان اهتمامنا هنا منصباً على الخطاب النقدى، فيجدر القول، بأن

هذا الخطاب النقدى قد تفجر، كما قلنا سابقاً فى عصور القلق والاضطراب وخاصة فى تلك الفترة التى تقع فى قرب نهاية الدولة القديمة أى حوالى (2260 ق. م)، تلك الفترة التى شهدت ثورة اجتماعية شاملة نتيجة لوجود ذلك الكساد الاقتصادى والمجاعات والفوضى التى عمت البلاد. فقد ألهمت هذه الأحداث كُتاب تلك الفترة التعبير عن هذه الأحداث تعبيراً بدت فيه الروح الفلسفية النقدية ذات النزعة الشكية بشكل كبير. وكان من هؤلاء الكُتاب ايبوور الذى سنركز حديثنا حوله فى الصفحات التالية.

ولكن قبل أن نتوقف أمام بردية ايبوور بالتحليل يجدر بنا أن نتساءل : هل اقتصرت الكتابات النقدية فى مصر القديمة على النقد الاجتماعى والسياسى الذى اتسمت به بردية ايبوور وغيرهما مما ينسب إلى هذه الفترة القلقة من تاريخ مصر ؟ !

أولاً : تعدد صور الخطاب النقدى فى مصر القديمة :-

إن الحقيقة التى تكشف عنها القراءة المتعمقة للفكر المصرى القديم منذ اختراع الكتابة وبداية تسجيل المصريين لإبداعاتهم الفكرية، هى أن هذا الفكر لم يتطور منذ بداياته إلا عبر وجود الحس النقدى لدى مفكرى مصر القديمة فى المجالات الفكرية المختلفة.

فإذا نظرنا مثلاً فى مجال تطور فلسفتهم الطبيعية وتفسير حقيقة الوجود لديهم[3] سنجد أنها بدأت بالمذهب الشمسى الذى ظهر فى مدينة أون أو هليوبوليس القديمة، وهو المذهب الذى رد أصل العالم الطبيعى إلى "التاسوع" الإلهى أتوم وشو وتفنوة وجب ونوة وأوزوريس وإيزيس وست ونفتيس حيث ذرأ الإله أتوم أو أوجد من نفسه أول عنصرين من عناصر الوجود وتوالت بعد ذلك بقية العناصر فى الظهور كزوجين أحدهما ذكر والآخر أنثى.

وما لبث هذا المذهب الأول أن واجه النقد من مفكرى الأشمونيين أو مدينة

أونو أو هرموبوليس القديمة، حيث كثر الجدل حول ذلك المذهب القديم ونتج هذا الجدل ابتداعهم لمذهبهم الجديد الذى بدا أكثر مادية برده أصل الوجود إلى "الثامون" الذى يرتد إلى أربعة عناصر أساسية للوجود وهى : الماء الكثيف والظلام المحيط والقوة المنطلقة الدافعة والعنصر اللطيف الذى لا يُرى (الهواء).

وقد تطورت المذاهب المفسرة للطبيعة وأصل الوجود تطوراً هائلاً حينما انتقد فلاسفة منف القديمة هذين التفسيرين السابقين وأكدوا القوة الخلاقة للإله "بتاح" الذى لم يحتاج لديهم للعناصر أو للمادة القديمة ليبدأ منها خلقه للوجود، إنه لم يحتاج كما يشير "النص المنفى" إلا للكلمة الربانية التى تدبرها العقل الإلهى وأمر بها اللسان فتتابع خلق الأنفس وسائر الموجودات. إنه فكر وتأمل، ثم كان الأمر الذى نطق به فكانت الموجودات وكانت الأقوات والخيرات جميعاً بل أنه "وفقاً للناموس الذى تدبره العقل وخرج باللسان قدر لكل شىء قدره وأنجزت الأمور جميعها وأبدعت الفنون جميعها .. إلخ".

وعلى نفس النحو جاءت رؤية فلاسفة "واست" القديمة (الأقصر حالياً) للعالم الطبيعى بعد نظرتهم النقدية للنظريات السابقة ورفضهم لها. وهكذا كان حال إخناتون الذى انتقد كل تلك النظريات والتفسيرات السابقة وقدم لنا أول مذهب توحيدى فى تاريخ الفكر الإنسانى(4).

أما إذا نظرنا إلى مجال تطور فكرهم الأخلاقى فسنجد أن النزعة النقدية واضحة تماماً فى ذلك العصر الذى كتب فيه ذلك النص الذى أطلق عليه "أناشيد البائس"(5) والذى يقدم فيه الكاتب حواراً مع روحه أو (بائه) فى الاصطلاح المصرى القديم. ذلك الحوار الذى يقود الرجل إلى الشك فى قيمة كل شىء بما فيها الحياة نفسها على عكس ما كان معروفاً عن المصريين القدماء من حب للحياة. إن ذلك البائس الناقم على الحياة يعبر فى أنشودته وخاصة الأنشودة الثالثة منها عن تفضيله للموت على الحياة، بل ويعتبره "مثل الشفاء بعد مرض"، "كعطرة زهرة اللوتس، ومثل حقيقة الوقوف عند شاطئ السكارى". إنه (أى

الموت) أصبح "كطريق مألوف، كعودة الإنسان العائد من الحرب إلى داره" إنه "كالسماء التى تصفو عندما يكتشف المرء ما لم يكن يعرفه"[6].

واللافت للنظر فى هذا التطور النقدى المفاجئ للأخلاق التقليدية فى مصر القديمة، هو ظهور ما يمكن أن نطلق عليه حسب تعبير جون ويلسون – مذهب "اللاأدرية" أى المذهب القائل بعدم كفاية العقل لفهم الوحى الإلهى، ذلك المذهب الذى دعى أصحابه إلى اتباع اللذة والانغماس فيها. وقد عبر عن هذا المذهب خير تعبير نشيد ذلك العازف على القيثار أمام نبلاء العصر وحكامه، حيث يقول بعد أن ذكر القوم بأن مقابر الأجداد أهملها الناس وتعرضت للسرقة والهدم، يقول : "لم يأت إلينا أحد ثانية من العالم الآخر ليحدثنا عما هناك، ويقول لنا : ماذا يحتاجون لتطمئن قلوبنا حتى يأتى اليوم الذى نسافر فيه إلى المكان الذى استقروا فيه"[7].

إنه يشكك إذن فى حقيقة ما يجرى فى العالم الآخر، ثم يبنى على هذا التشكيك حديثه الداعى إلى اقتناص اللذة فى هذه الحياة الدنيا بدلاً من انتظارها فى حياة أخرى لا نضمنها ولا نعرف بعد ماذا سيحدث لنا فيها. فهو يضيف قائلاً : "حقق كل رغباتك لتجعل قلبك ينسى ما ينتظرك من سعادة بعد الموت، وتمتع باللذة طالما عشت.. حقق كل رغباتك فى الدنيا حسب ما يمليه عليك قلبك.. إن البكاء لا يحمى قلب الإنسان من عذاب الجحيم ..تنزه ولا تحمل هماً أثناء ذلك. انظر! لا يستطيع أحد أن يأخذ معه ما يملكه عندما يموت، واعلم أنه لم يذهب أحد إلى العالم الأخر ثم عاد مرة أخرى"[8].

إننا أمام فكر يدعو إلى حياة اللذة الحسية ويحض على اقتناصها دون انتظار لما سيحدث بعد الموت، إننا أمام فكر مادى شبيه بفكر فلاسفة اليونان الذى سيظهر بعد ذلك فى مذاهب القورينائيين وأبيقور.

إن هذين النصين السابقين يكشفان عن صورتين نقديتين فريدتين للحياة الأخلاقية للمصريين القدماء وللمبادئ الأخلاقية التى نشأوا عليها ودرجوا على

أن يرددوها فى فكرهم منذ فجر تاريخ الحضارة المصرية مروراً بتعاليم بتاح حوتب فى القرن السابع والعشرين قبل الميلاد، وحتى هذه اللحظة التاريخية التى كتبا فيها. إنهما من النصوص النادرة التى تكشف عن الحس النقدى من زاويتين متضادتين؛ فالنص الأول يدعو صاحبه إلى الزهد فى كل ما فى الحياة والتطلع نحو الموت الذى يرى فيه نجاته من آلام الحياة واليأس مما فيها. بينما يرى صاحب النص الثانى أن الحل فى اقتناص اللذات فى هذه الحياة الدنيا دون النظر إلى ما بعد الموت. أنه ذلك التطرف فى التعاليم الذى سنجده ماثلاً بعد ذلك فى التعارض فى الفلسفة اليونانية بين التعاليم الكلبية الداعية إلى الزهد فى اللذة والتحلى بالفضيلة وبين التعاليم القورينائية الداعية – كما أشرنا من قبل – إلى الانغماس فى حياة اللذة الحسية والإكثار من اقتناصها أينما وجدت.

وإذا كان ذلك التطرف فى النصين السابقين من نصوص الفكر المصرى القديم غير مبنى على أساس فلسفى متين فى تفسير طبيعة النفس الإنسانية وعلاقتها بالجسد، فإنه يستند على تحليل عقلى نقدى لطبيعة الحياة وعلاقتها بالعالم الآخر، فأحدهما يفضل الحياة على الموت، والآخر يفضل الموت على الحياة وكل واحد منهما يملك حججاً يبرر بها ما يعتقد أنه السبيل إلى تحقيق السعادة.

ولعل من أطرف وأعمق ما وجدناه من صور الخطاب النقدى فى مصر القديمة ذلك النص الذى نسب إلى رجل من أبناء الطبقة الوسطى يدعى "خيتى ابن دواوف" وقد كتبه لابنه المدعو "بيبى" ناصحاً إياه، وهو يوصله إلى المدرسة التى سيتعلم فيها بضرورة أن يحرص على تعلم مهنة الكتابة والتفوق فيها.

إن ذلك النص – الذى يرجع تاريخ كتابته إلى حوالى عام 2100 ق. م – أطلق عليه الأثاريون وعلماء التاريخ المصرى "فى هجو المهن"(9) أى فى نقد المهن المختلفة فى عصره. إنه ينتقد تلك المهن وخاصةً اليدوية منها حتى يقنع ابنه بأن يبتعد عنها ويفضل عليها جميعا مهنة الكتابة التى اعتبرها أسمى المهن وأهمها إذ "لا توجد مهنة لا رئيس لها إلا مهنة الكاتب، لأن الكاتب رئيس نفسه"(10). إن

خيتى يبدأ ذلك النص الفريد بأن يعطى لابنه فيما يبدو كتاباً لأحد الحكماء ليقرأه ويوصيه بأن يتم القراءة حتى النهاية ليكتشف الحكمة القائلة بأن كل مكان فى القصر – يقصد القصر الملكى – هو ملك للكاتب ومن ثم فهو لا يعيش فقيراً. ثم يؤكد له بعد ذلك أنه لا يرى وظيفة يمكن أن تقارن بوظيفة الكاتب ومن ثم يطالبه بحب كل ما يوصله وكل ما يؤهله لهذه الوظيفة ولذا يقول له : "أتمنى أن أستطيع أن أجعلك تحب الكتب أكثر من أمك، كما أتمنى أن ينفذ جمالها – يقصد جمال الكتب – إلى وجهك" كما بدأ يلفت انتباهه إلى أن مهنة الكتابة هى أعظم المهن، وهى التى تكسب صاحبها الشهرة التى تجعل "الجميع يحيونه حتى وإن كان لا يزال طفلاً، وهو يوفد لإبلاغ الرسائل ولا يعود ليرتدى وزرة"[11].

وبعد هذا الإطراء الذى لم نر مثيلاً له فى الآداب العالمية فى ذلك الزمن القديم، يبدأ فى نقد المهن الأخرى وبيان مدى ما تصيب به المرء من أذى وما تسببه له من متاعب؛ "فالحداد يمارس عمله أمام فوهة فرنه وأصابعه مثل جلد التمساح ورائحته أكثر كراهية من بيض السمك". والنجار "متعب أكثر من الذين يتعاملون بالمعزق (يقصد الفلاحون).. وهو يظل يعمل فوق ما تقوى عليه ساعداه". "وقاطع الأحجار عند فراغه من عمله يكون ساعداه قد هلكا ويكون منهكاً وإذا جلس عند الغسق تكون ركبتاه وعاموده الفقرى منحنية". "الحلاق يحلق حتى يحل المساء.. وينتقل من شارع إلى شارع بحثاً عمن يحلق له ويستهلك ساعديه ليملأ بطنه".. أما "البستانى الذى يحمل العصا الطويلة فإن كتفيه منهكان وكأنه طاعن فى السن وتعانى رقبته من انتفاخ جسم متقيح".. أما "الشغال فى الحقول فشكواه أكثر من شكوى الدجاج وصيحاته أقوى من نعيق الغراب. أصابعه متورمة، تحمل رائحة كريهة.. إن الآلام من نصيبه.."[12].. وهكذا يدور النص بعد ذلك حول مثل هذه الآلام والمتاعب التى يلقاها ويعانيها أصحاب المهن المختلفة لينتهى بنفس ما بدأ منه من تأكيد على أن مهنة الكتابة هى أسمى المهن وأرقاها وأن كل شىء يسير بالنسبة لصاحبها على أحسن وجه[13].

إن مدح مهنة الكتابة والكاتب كان شيئاً مألوفاً فى الفكر المصرى القديم، فكم من المفكرين المصريين القدامى قد عبروا عن ذلك أمثال بتاح حوتب فى "مخطوط الحكمة"، وسنب حوتب الذى قال : إن "الكتابة تجعل الكاتب أسعد من امرأة وضعت طفلاً، كميلاد الطفل الذى يعوض الأم أضعاف ما تحملته من آلام فى حمله وولادته فلا تشعر بأى تعب وهى تقوم لترضعه ثديها كل يوم"[14]. أما كاجمنى فقد قال معبراً عن فرح الكتابة لدى الكاتب وعن قيمتها لديه؛ "فرح هو قلب الكاتب الذى يزداد شباباً كل يوم بما يعطى للناس فغذاء العقل الذى تقدمه للناس باق أما غذاء البطون الذى يعطيه لهم الغير لا يدوم"[15]. أما اخناتون فحديثه عن ذلك فى بردياته المكتشفة من تل العمارنه فهو آية من آيات التقدير والتقديس للكتابة والتعليم ويكفى أن نشير إلى قوله : "العلم أول أركان الإيمان بالخالق لقنه الإله للإنسان بالخط والقلم وعن طريق المعرفة بالقراءة والكتابة يتفتح عقل الإنسان لتقبل علوم المعرفة المقدسة وينفتح قلبه للإيمان بالخالق" وقوله : "إذا أردت أن تورث ابنك ميراثاً لا يفنى فورثه العلم، فالعلم هو الثروة التى تزداد كلما أخذت منها ولا تورثه المال، فالمال هو الثروة التى تنقص كلما أخذ منها[16].

إن ذلك المدح للكتابة والإشادة بمكانة الكاتب وحرفته كان كما قلنا فيما سبق مسألة شائعة فى الفكر المصرى القديم، لكن الجديد كان ذلك النقد الذى وجهه خيتى فى النص السابق الإشارة إليه للمهن الأخرى. إنه فى ثنايا نقده للمهن الأخرى قد كشف عن الجوانب المضيئة التى من أجلها فضل هو كما فضل كل المصريين، وخاصة من أبناء الطبقة الارستقراطية والوسطى مهنة الكتابة ورفعوا من شأنها. إن فى ذلك الهجاء للمهن الأخرى، كما فى ذلك المدح والثناء على مهنة الكتابة والتأليف والحض على التعلم والتعليم الدليل الساطع على إدراك الإنسان المصرى القديم لحقيقة أن الحضارة لا يبنيها إلا العلم والعلماء وأنه بدون هذا وذاك لا يكون التطور أو التقدم. فالثقافة والعلم أساسان للتحضر والمدنية ولا وجود لهذين الأساسين إلا بتعلم القراءة والكتابة؛ فالعلم هو سلاح

وهبه الإله للكاتب وهو الذى بجانب الحق ولا يخط إلا الصدق وهو للمبصر كالعكاز بالنسبة للأعمى؛ إنه هو الذى يبصر به ويرشده إلى طريق الحق ويكشف له سر الوجود[17].

ولاشك أن ذلك الطريق، طريق الحق واكتشاف سر الوجود لا يكون فقط بالكتابة فيما يفكر فيه الإنسان أو فيما يكتشفه وما يصل إليه من إبداعات، وإنما يكون أيضاً من خلال النظرة النقدية لما قاله السابقون أو لبعض ما يراه من جوانب سلبية فى الواقع الذى يعايشه.

ومن هنا فقد كان المفكر المصرى القديم مدركاً للأبعاد المختلفة لأهمية الكتابة ودور الكتابة؛ إذ لم يعد الأمر مقصوراً على مجرد الحض على تعلم القراءة والكتابة، بل تعدى ذلك لإدراك أهمية الكتاب والكُتب كأداة للإبداع والتقدم الحضارى سواء عبر فيها الكاتب عن رؤية نقدية للواقع أو عن رؤى إيجابية يطمح إلى تحققها فى المستقبل.

وإن كنا فى الفقرات السابقة قد ركزنا على بيان تلك الصور المتعددة للخطاب النقدى فى الفكر المصرى القديم، والتى غلب عليها الطابع النظرى المجرد سواء فيما يتعلق بفلسفة الطبيعة وتفسير أصل الوجود أو فيما يتعلق بنقد الخطاب الأخلاقى السائد أو فيما يتعلق بنقد المهن اليدوية وتفضيل مهنة الكتابة، فإننا سنركز فى الصفحات التالية على صورة الخطاب النقدى فى الحياة فإليها تنتمى شكاوى القروى الفصيح، وإليها تنتمى كذلك نبوءات نفرروهو وكلاهما انتقد بشدة الأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة، وكشف ما فيها من فساد وظلم وتعسف، مع فارق هام هو أن شكاوى القروى كانت تمثل خطاب الشعب فى نقد الأوضاع السائدة، بينما كانت تمثل نصوص ونبوءات نفرروهو خطاب النخبة أو خطاب الحكماء[18]. وفى إطار تحليل خطاب الحكماء سيكون تركيزنا على تحليل أحد صوره البارزة المتمثلة فى بردية ايبوور أو ما أطلق عليه المؤرخون "تحذيرات ايبوور".

ثانياً : الخطاب النقدي فى بردية ايبوور :

(أ) التعريف بالنص وكاتبه :

عاش ايبوور أو ايبو العجوز فى أواخر عهد بيبى الثانى وهو الملك الخامس من ملوك الأسرة السادسة التى حكمت مصر من حوالى عام 2430 ق. م حتى 2230 ق. م أو فى عهد أحد خلفائه الضعاف. وقد كان ايبوور فيما يبدو أحد الإصلاحيين فى عصره، وكان قريباً من السلطة السياسية، وربما كان يتولى بعض المناصب السياسية، حيث بدا من النص أنه قابل الملك نفسه[19].

أما النص فقد عرف اصطلاحاً باسم "بردية ليدن" بعد أن انتقل إلى حوزة متحف ليدن بهولندا، وكانت أول دراسة كاملة لهذا النص مع ترجمته قد قدمها جاردنر فى ليبزج عام 1909م [20]. وقد أطلق الباحثون عليها بعد ذلك أسماء مختلفة؛ فقد أطلق عليها برستيد "تحذيرات ايبوور"[21] وأطلقت عليها كلير لالويت "مرثيات ايبوور"[22]، وإن كان الأصدق تعبيراً عن مضمونها أن نطلق عليها "تحذيرات ونبوءات ايبوور"[23] حيث أن هذا النص يصف حالة الفوضى الأخلاقية والسياسية والاجتماعية التى عمت البلاد فى أعقاب الاضطرابات والثورة الاجتماعية مع نهاية عصر الدولة القديمة وإبان مرحلة الانتقال الأولى حوالى عام 2190 – 2070 ق.م.

وقد اشتمل هذا النص على ستة أجزاء أو أدوار تبدأ كلها بكلمة واحدة تكررت كلازمة فى كل المقاطع، وهى كلمة "انظر" أو "انظروا" وبعدها يورد ايبوور تعليقاً أو نقداً لإحدى حالات أو صور الفوضى والاضطراب التى شاهدها فى البلاد. ويتدرج النص من وصف هذه الحالة البائسة اليائسة المضطربة إلى التحسر على أيام الماضى الجميل التى شهدتها قبل ذلك ثم ينتقل من هذا وذاك إلى التنبؤ بأن الأيام المقبلة فى المستقبل ستشهد عودة لهذه الحياة الآمنة المستقرة المزدهرة حيث سيعود المصريون إلى سابق عهدهم، ليعيشوا حياة مرحة جميلة على ضفاف نهر النيل.

(ب) نقد الحالة القائمة فى البلاد :

إن النص فى مجمله يعد اتهاماً مفعماً بالغضب يصوغه ايبوور فى صورة أدبية مفعمة بالحزن والألم ويقدمه أمام ملك البلاد الذى لم يعرف اسمه بالتحقيق حتى الآن وفى حضور آخرين، ربما كانوا من حاشية ذلك الملك المجتمعين لديه فى هذه اللحظة.

وقد تعددت الصور النقدية التى قدمها ايبوور فشملت تقريباً كل جوانب الحياة الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية فى البلاد.

وهو يبدأ بنقد الأوضاع الاجتماعية المقلوبة التى تسود البلاد، حيث قال : "لقد ابتليت البلاد بعصابات اللصوص وعلى المرء أن يذهب للحرث ومعه ترسه.. إن الجريمة فى كل مكان... والرجال المفلسون صاروا أصحاب ثروات... وخدمهم مهموموا القلب، وعظماء الأمس لم يعودوا يختلطون رجالهم ليفرحوا .. إن الأغنياء ينتحبون والمعوزون فى فرح.. إن جسد السيدات النبيلات يعانى من الأسمال التى ترتدينها وقلوبهن مغمومة عندما يقوم المرء بتحيتهن. إن من كانوا يشيدون المنازل باتوا الآن يعملون فى الحقول... ومن كانوا فى قارب الإله صاروا الآن يساقون إلى العمل على متنه... لقد اختفت البسمة فلا أحد يبتسم... إن الشكوى هى التى تعم البلاد مختلطة بالنحيب... إن الكبار والصغار يتمنون الموت ويقول الصبية الصغار، "ما كان ينبغى لأبى أن يمنحنى الحياة"[24].

أما الأوضاع السياسية، فقد انتقدها بشدة مؤكداً على أن حركة الحكومة قد توقفت تقريباً؛ "فقد سلبت مدونات قاعة المحفوظات الكبرى ومكان الأسرار قد جرد محتوياته... والمكاتب الإدارية قد فتحت واختفت منها السجلات، بحيث أن من كان قنا يمكن أن يصبح سيد أقنان. كما قتل الكتبة واختفت مدوناتهم.. وكتبة مكتب الحبوب قد انتزعت دفاترهم... أما قوانين القاعة الخاصة (يقصد قاعة العدل) قد طرحت خارجاً ويدوسها الناس فى الشوارع ويمزقها المعوزون فى الطرقات ..." كما أن المجلس الخاص العظيم قدتم اجتياحه

والمعوزون يروحون ويجيئون فى البيوت العظيمة"[25]... إلخ.

وقد ركز على نقد الأوضاع الاقتصادية التى تغيرت فى البلاد وغيرت وجهها المشرق، وتسببت فى هدم استقرارها وفقدان أهلها للسعادة والأمان؛ فقد حدثت فوضى اقتصادية شاملة فى البلاد لدرجة تسببت فى قلب الأوضاع تماماً "فمن كان لا يملك شيئاً هو الآن يمتلك، ومن يشكلون شعب مصر هم منذ الآن قوم آخرون يدلهم الناس على الطريق (يقصد أن الأجانب صاروا كثرة مفسدة فى البلاد)... لقد أصبح العظماء جوعى ويتألمون بينما أصبح للخدم من يخدمهم... إن الذى لم يكن فى إمكانه أن يصنع لنفسه تابوتاً بات يمتلك الآن مقبرة... إن السيدات الكريمات الأصل يرقدن على الألواح والأعيان ألحقوا بالحوانيت، والذى لم يكن فى مقدوره أن ينام ولو على صندوق يمتلك الآن سريراً... إن من كانوا يمتلكون موائد نحاسية للمسكوبات لم تعد هناك الآن جرة واحدة بين جرارهم تحاط بجدائل الزهور.

إن من كان لا يمتلك شيئا هو الآن رجل موسر والعظيم يقدم له التكريم.. إن من كان لا يجد خبزاً يملك مستودع حصاد ومخزنه ملئ بممتلكات الغير.. ومن لم يكن عنده مجرد علبة، فى حوزته صندوق حلى، ومن كانت ترى وجهها فى الماء تمتلك الآن مرآة نحاسية.. من لم يكن يمتلك مجرد ثورين مقرونين صار فى حوزته الآن قطيعاً.. من لم يكن فى استطاعته أن يجد ثيراناً للحرث يمتلك الآن المواشى.. من لم يكن لديه بذور يمتلك الآن مخازن غلال، من كان يجلب لنفسه قمحاً يقترضه يقوم هو الآن بتوزيعه"[26].... إلخ.

أما الأوضاع الأخلاقية والدينية، فقد لاقت اهتماماً غير عادى من جانب ايبوور، فقد انتقد ما صارت إليه أخلاقيات الناس وعقائدهم ورموز هذه العقيدة بلغة بالغة القوة والإتقان؛.. فالذين كانوا فى "المكان الطاهر" يوضعون فوق المرتفع، لأن أسرار التحنيط قد ضاعت.. لقد أقصى السادة المقدسون فى "المكان الطاهر" إلى مرتفع بينما ذلك الذى كان لا يستطيع أن يصنع لنفسه تابوتاً بات

الآن فى "بيت الخزانة"(27).

إذا كان ذلك عن انفلات الوضع الدينى للبلاد وعدم احترام قدسية أماكن دفن الموتى وعدم احترام رجال الدين، فإن أخلاق العامة قد تدهورت، بشكل لم يعرفه المصريون من قبل "فاللصوص أصبحوا فى كل مكان، والخادم محمل بما استولى عليه" وبعد أن تأكدت القدرة للجميع (يقصد أن هيبة الدولة قد ضاعت فأتاحت للجميع أن يتصرفوا كما يشاءون) صار الإنسان يضرب شقيقه المولود من أمه وصار الناس يقولون : ماذا يحدث ؟! ... صارت الطرق والدروب محروسة (يقصد مراقبة من قِبَل اللصوص)، ويجلس المرء فى الأدغال حتى يصل أحد مسافرى الليل فيستولى على أمتعته ويجرده من كل ما معه ويمتعه بضربات من عصاه، ثم يقتله بإجرام"[28]. لقد انتشرت صور الجريمة المختلفة فى البلاد لدرجة جعلت "مواطنو الأمس (يقصد المصريون من أهل البلاد) يروحون ويجيئون وهم ينتحبون.. وآه لو كان هذا هو نهاية البشرية لما حملت النساء ولما أنجبن قط ولغرقت الأرض فى السكون.."[29].

لقد ساءت كذلك أحوال التجارة الخارجية فلم يعد هناك من يقلعون بسفنهم إلى الخارج سواء لجلب ما يحتاجه الناس داخل البلاد أو لتصدير ما يفيض عن حاجتهم "فأصبح القوم – كما يقول ايبوور – لا يقلعون بسفنهم شمالاً إلى جبيل (وهو أعظم ميناء تجارى فى فينيقيا آنذاك)[30].

أما الأحوال العسكرية وقوة الجيش، فلم تعد هى الأخرى بالطبع على ما يرام، حيث انتقد ايبوور كذلك هذه الأوضاع موضحاً أن أملاك مصر وأراضيها صارت نهباً للغزاة وأصبح رجال الجيش غير قادرين على صد غزوات الآسيويين على حدود الدلتا[31].

وهكذا عمت نظرة ايبوور النقدية كل ما فى البلاد من أوضاع داخلية وخارجية، وبالطبع فإن هذه النظرة النقدية الشاملة للبلاد لم تكن لتكون بذات الأهمية، لولا أننا نعلم أن ايبوور قد قدمها فى حضرة الملك وأمام حاشيته؛ ففى

ذلك دلالة على أن الأمور قد صارت أسوأ ما يمكن تصوره بما أتاح لايبوور أن ينقلها بهذه الجرأة أمام ملك ذلك الزمان، بل ويتهمه بأنه هو السبب فى كل ذلك، فقد بلغت جرأة ايبوور النقدية أن قال للملك الذى اعتبر رمزاً للفناء بتعبير "جون ويلسون"، قال له : تتجمع فيك السلطة وشدة الإحساس والعدل ولكنك لا تنشر فى البلاد غير الفوضى وضوضاء المنازعات... انظر كل شخص يطعن الآخر لأن الناس يمتثلون لما تأمر به.. فهل أصبح الراعى يحب الموت ؟! إن هذا يعنى فى الحقيقة أنك سعيت حتى يحدث ذلك وأنك كاذباً فى قولك!!"[32].

(جـ) رد ملكى على النقد وتعقيب ايبوور:

إن المتوقع فى تلك الحالة لو أن الأمور كانت عادية أن يصب الملك جام غضبه على ايبوور ويأمر بإهلاكه، لكن ما تقوله الوثيقة التى أمامنا غير ذلك؛ فقد كان الملك هو الآخر يآسى لحال الرعية ويأسف لما وصل إليه الحال، ومن ثم فقد حاول فى رده على اتهامات ايبوور توضيح أنه حاول حماية شعبه بالوقوف فى وجه الغُزاة والأجانب الذين كانوا يهاجمون البلاد[33]" !

وحينما سمع ايبوور عن الملك هذا الرد خجل فيما يبدو وتراجع عن لهجته اللاذعة الغاضبة ونظر – فيما يقول ويلسون – إلى مولاه الملك بشىء من العطف وقال بأن الملك أحسن القصد، ولكنه لم يصل إلى الغرض وعزا ذلك مرة أخرى إلى جهل الملك وعدم كفاءته[34]. وقد عبر ايبوور عن ذلك بقوله : إذا كنت تجهل ذلك فإنه أمر محبب إلى القلب. لقد فعلت ما هو حبيب إلى قلوبهم (يقصد قلوب المصريين)؛ لأنك جعلت الناس يعيشون بسبب ما فعلته ولكنك تغطى وجوههم خوفاً من الغد"[35].

ولاشك أن هذه المناقشة الحامية حول أوضاع البلاد بين أيبوور وملكه، إنما تكشف عن روح ديمقراطية حقيقية بدت فى هذا العصر، تلك الروح التى سمحت لأحد الحكماء أن ينتقد أراء الملك علناً وأمام حاشيته مؤكداً له أن

مقابلة الخطر ليست هى كل شىء فى الحكم الصالح الذى يتطلب من الحاكم مجهوداً إيجابياً لا يكل [36].

(د) نبوءات بشأن المستقبل :

إن ما قدمه ايبوور فى نصه السابق لم يكن مجرد عرض نقدى لأداء ملكه ولأوضاع بلاده الاقتصادية والأخلاقية والسياسية.. إلخ، ولكنه تميز بأنه قد ضمنه نبوءات بشأن المستقبل بعد أن أقام موازنة بين العصر الذى يتحدث فيه وينتقد أحواله وبين أداء ملوك مصر السابقين وأحوال المواطنين التى كانت سعيدة ومتفائلة؛ فالمستقبل سيحمل عودة لما تمتع به المصريون من خيرات وأحوال سياسية وأخلاقية واقتصادية مستقرة.

ففى الدور الخامس من النص الذى أمامنا يتذكر ايبوور متحسراً الأيام السعيدة الخوالى التى عاشها المصريون ويذكر به مليكه الواقف أمامه قائلاً له فى نهايته "تذكر مراعاة القواعد والتتابع الصائب للأيام.."[37].

ثم يبدأ الدور السادس بعد ذلك مباشرة ليوضح أنه لأمر طيب أن يعود الحال كما كان وتتحسن الأحوال وتعود الطرقات معدة للنزهة والناس سعداء ويشربون بقلب بهيج وتملأ صيحات الفرح جميع الأفواه، وذلك لن يكون إلا عندما تكون حاجة كل إنسان حينئذٍ مكفولة بكل بساطة [38].

إنه ذلك الحلم الذى يحلمه ايبوور بعودة المملكة المصرية الهادئة السعيدة المستقرة ويرى إمكانية تحققه وأن شعبه لجدير به.

خاتمة :

إن العرض السابق لهذه اللمحات من الفكر النقدى فى مصر القديمة وخاصة فى بردية ايبوور يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك، أن المفكر المصرى القديم كان لديه مساحة من الحرية، وكان قادراً على معالجة الشأن الداخلى لبلاده

بنظرة نقدية. وبالطبع فلا أحد يدعى فى ضوء ذلك أن المفكر المصرى القديم كان لديه مذهباً نقدياً أو بلور فلسفة نقدية كتلك المذاهب التى وجدناها بعد ذلك فى تاريخ الفكر الفلسفى قديماً وحديثاً، ولكن الشىء المؤكد أن بذور الفكر النقدى وخاصة فى مجالات الأخلاق والسياسة والاجتماع قد نبتت فى مصر القديمة كما نبتت فيها بذور الفكر الفلسفى والعلمى عموماً.

*** ***

هوامش الفصل ومراجعه

1- أحمد فخرى : الأدب المصرى القديم ضمن كتاب "تاريخ الحضارة المصرية – العصر الفرعونى"، المجلد الأول، من منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 452.

2- أنظر منهم : كلير لالويت، الأدب المصرى القديم، ترجمة ماهر جويجاتى، كتاب "فكر" (16)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1992م، ص 39.

3- أنظر فى هذه النظريات حول تفسير أصل العالم الطبيعى بحثنا بعنوان "فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة" المنشور فى كتابنا "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة" الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1997م، ص 23 وما بعدها.

4- أنظر بحثنا "إخناتون – الملك الفيلسوف" الذى نشر ضمن كتاب "فلاسفة أيقظوا العالم"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة 1998م، ص 28 وما بعدها.

5- أنظر : نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، المجلد الأول : عن الفراعنة والبشر، ترجمة ماهر جويجاتى عن الترجمة الفرنسية لكلير لالويت، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع 1984م، ص 302.

6- نفس المصدر السابق، ص 307.

7- جون ويلسون : الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة – بدون تاريخ، ص 198 – 199.

8- نفسه، ص 199.

9- أنظر : نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، ص 271.

وكذلك : كلير لالويت، الأدب المصرى القديم، ص 39.

10- نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، ص 275.

11- نفسه، ص 272.

12- نفسه، ص 272 – 273.

13- أنظر : نفس المصدر السابق، ص 275.

14- نقلاً عن : د. سيد كريم، الحكم والأمثال فى الأدب الفرعونى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1997م، ص 123.

15- نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 124.

16- نقلاً عن نفس المرجع، ص 126.

17- هذه النصوص نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 124.

18- انظر تحليلنا لهذين النموذجين من الخطاب النقدى السياسى فى كتابنا : الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م، ص (87) وما بعدها، ص (137) وما بعدها.

19- أنظر : نفس المرجع السابق، ص (115- 116).

وكذلك : د. عبدالعزيز صالح، الشرق الأدنى القديم – جـ1 مصر والعراق، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 3 – القاهرة : 1982م، ص 149.

20- أحمد فخرى، نفس المرجع السابق، هامش ص 449م.

A. H. Gardiner, The Admonitions of an Egyptian Sage, Leipzig 1909.

21- برستيد، فجر الضمير، الترجمة العربية لسليم حسن، ص 207.

22- كلير لالويت، نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، ص 219.

الفصل الرابع

الفكر الديني والاجتماعي عند اخناتون (*)

(1) نشرت هذه الدراسة من قبل تحت عنوان "اخناتون – الملك الفيلسوف" فى كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم، ونعيد نشرها هنا بتعديلات طفيفة.

مقدمـــة :

فى الوقت الذى كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد، وبأن ملوكها لا شأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعاً مطلقاً لسلطة الكهنة، ظهر ملكها الفيلسوف "اخناتون" ليؤكد بظهوره دلالات عديدة :

أولها : أن مصر القديمة، أنجبت أول وأعظم "فرد" فى التاريخ العالمى بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، ففى ظل سيطرة تكاد تكون مطلقة لعبادة الإله آمون، وفى ظل السيادة التامة لكهنته كان على هذا الشاب أن يقف موقفاً فلسفياً حادا – نتيجة تأملاته الخاصة – جعله يصارع هذه القوة العظمى، قوة الكهنة رغم ما فى معارضتها من خطر عظيم على فرد فى مثل رقة ودماثة خلق أخناتون.

وثانيها : أن عقيدة "التوحيد" نبت مصرى أصيل، عرفها المصريون قبل الأديان السماوية، وكان ذلك نتيجة تأملات كهنتها لتصورات شتى حول الألوهية، وحينما أسلمت تلك الكيانات الإلهية التى خلقتها التأملات القديمة نفسها لتأملات اخناتون كان موقفه الفكرى الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم إلهاً واحدا خلق كل شىء وهو يرعى ما خلق.

أما ثالث تلك الدلالات : فهى أن الفلسفة بمعناها النظرى وليس العملى فقط كانت إبداعا مصرياً، فالفلسفة هى فى المقام الأول موقف عقلانى يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما، ولاشك أن موقف اخناتون من عقائد عصره الدينية كان موقفاً فلسفياً فريدا عمقه الاقتناع العقلى الشديد لديه بأن عقيدته التوحيدية هى العقيدة الصحيحة وأن ما عداها وهم وضلال. وقد اكتسب هذا الموقف الفلسفى أبعادا أعمق بتلك الأدلة والبراهين التى ساقها اخناتون فى قصيدته الشهيرة للتدليل على صحة معتقده حول واحدية الإله وعالميته. وقبل أن

ننظر فى فكر اخناتون لنشاهد كيف تحققت هذه الدلالات وغيرها لديه، لنتساءل أولا عمن يكون هذا الرجل ؟!

أولاً – حيـاة اخناتون وعصـره :

إنه أحد الملوك العظام فى الأسرة الثامنة عشرة التى بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التى يؤرخ لبدايتها بعام 1575 ق. م. واستمرت حتى عام 945 ق. م الذى شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين. ولقد استعادت الملكية هيبتها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم فى توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على كل أجزائها.

ولقد كان اخناتون سليلا لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة، تلك الأسرة التى حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعوناً، كان أهمهم بلاشك أحمس الأول الذى أكمل تطهير البلاد تماماً من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة، وسار على نهجه ابنه امنحوتب الأول. وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثانى وحتشبسوت. أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث أعظم رجال الحرب من ملوك مصر وكان انفراده بالعرش فى عام 1468 ق. م، وقاد هذا القائد العسكرى الفذ العديد من المعارك وانتصر فيها جميعاً بفضل حبه لجيشه وقوة منطقه مع قواده ومشاورتهم فى كل خططه الحربية، وبفضل شجاعته النادرة، حيث كان يتصدر الصفوف فى مواجهة الأعداء.

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة فى مجدو وقادش مكنته من إعادة الاستقرار فى ربوع الشرق الأدنى وإحكام سيطرته على دولته التى اتسعت من أقاصى النوبة إلى أقاصى آسيا الغربية. وقد أدت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد أمنحوتب الثالث خليفة تحتمس الرابع إلى أن

بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغاً لم تشهده من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الإدارى الناجح الذى استخدموه، وكذلك لأن الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على عصب التجارة البرية فى الشرق، والتجارة البحرية فى البحرين الأحمر والمتوسط. وحملت طرق التجارة البرية والبحرية الأفواج الكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر وإليها، فضلا عن أفواج الأرقاء والجوارى التى وصلتها من الشمال والجنوب، مما كان له أبلغ الأثر فى التبادل والتقارب الثقافى واللغوى والفنى والصناعى بين مصر وجيرانها آنذاك [1].

وكان من نتيجة ذلك كله أن تسلم امنحوتب الثالث والد اخناتون حكم مصر وهى تعيش أزهى عصورها وتنعم بخيراتها، ولكنها فى عهده ركنت إلى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون، فقد هادنه ملوك الشرق وأمراؤه وكثيرا ما أرسلوا إليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجوارى والأحجار الكريمة مقابل أن يفيض عليهم بعطائه من الذهب. وأكثر هو من الزيجات ومصاهرة كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة والصداقة. ومع ذلك فلم يشأ أن يزوج أمراء من هؤلاء من أميرات مصر وفتياتها رغم إلحاحهم، فقد كتب للملك بابل ردا على هذا الالحاح "لم يسبق أن أرسلت أميرة مصرية إلى أىإنسان"[2].

وسط هذه الحياة الكريمة المترفة التى شهدت فيها مصر أوج عزتها وكرامتها وسيادتها ولد وتربى امنحوتب الرابع (اخناتون). ولكن شهدت الدولة فى ختام حكم والده بعض مظاهر الضعف التى بدت فى استخفاف البعض ومنهم حكام كنعان بالجنود المصريين، فكانوا يواجهونهم بالأسلحة وفى نفس الوقت يرسلون الرسائل إلى الملك يعبرون فيها عن حبهم وولائهم. وكان الملك كثيرا ما يركن إلى هذه الرسائل ويصدقها لما حوته من نفاق ومداهنة ولم يحس بخطورة ما يمكن أن تسفر عنه هذه المناوشات التى أسفرت فى مطلع حكم اخناتون عن استيلاء هؤلاء على بعض المدن ومع ذلك ظلوا على نفاقهم له، وبلغ من صفاقة أحدهم وكان يدعى عزيرو أن استولى على بعض المدن وخربها وكتب

إلى الملك بأنه إنما استولى عليها؛ ليحميها من الحيثيين، وخربها حتى لا يستفيدوا منها وأنه إنما يتطلع إلى رؤية وجه مولاه البهى.

لقد كانت هذه هى الصورة السياسية التى عايشها اخناتون قبيل حكمه وفى مطلع عهده بالحكم. أما الصورة الدينية فكانت تشير إلى سيادة الاله آمون على الألهة المحلية الأخرى، نظرا لأن عبادته كانت مركزة فى مدينة طيبة التى كان ينتمى إليها فراعنة الدولة الحديثة، ومن ثم كان من الطبيعى أن يتشيعوا لهذا الإله ويمجدوه، وكان من عادة هؤلاء فيما قبل اخناتون أن يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما أحس أحدهم بشبهة يمكن أن تمس شرعية ولايته للعرش فكانوا يسارعون إلى تأكيد تدخل آمون رب الدولة بنفسه فى اختياره أو يؤكد أحدهم بنوته المباشرة لآمون وأنه يتقمص روح أبيه حين أنجبه. وكان من مدعى ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وأمنحوتب الثالث والداخناتون(3).

ترتب على هذا التمجيد لآمون أن ظهرت له نوعان من التسابيح، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظنة التوحيد. ونوع آخر اقترب به إلى دائرة التوحيد. حيث أحاطته هذه الطائفة بكل صفات الإله المبدع، الخالق، الواحد ورغم ذلك فهو فى كل شىء، حال فيه، فهو "أكبر من فى السماء، أسن من فى الأرض، رب الكائنات، باق فى كل شىء" وهو كما تقول إحدى التسابيح : "كائن فرد، خلقت كل موجود، واحد أبدعت الوجود.. يا من صدر البشر عن مقلته، ووجد الأرباب بمنطوق فمه، واهب الحياة أسماك الماء والطير فى كبد السماء"(4).

لقد أمن أتباع آمون إذن بواحدية الههم وخفاء جوهره ووجوده فى كل الوجود، ولكن عاب تصورهم أنهم لم يكتفوا له باسم واحد، ولم ينزهوه عن التشبيه، ولم ينكروا تعدد الأرباب إلى جانبه. ولكن بعض المجددين سعوا إلى تنزيهه تماماً وإعلان وحدانيته صريحة واضحة، ولم يكن بإمكانهم إعلان ذلك دفعة واحدة. ولذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون إلى التعبير عنه فكان أن تردد بينهم اسم "آتون" وهو اسم قديم

تداوله أسلافهم بمعنى "الكوكب" منذ عهد الدولة الوسطى، واتجه تجديدهم فى اتجاهين. اتجاه لفظى، حيث دلوا بالاسم على "كوكب الشمس"، واتجاه دينى عبروا عنه بقولهم أنه هو الاله المتحكم فى كوكب الشمس وكانوا إذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا : "إنه يسيطر على ما يحيط به آتون"(5). وشيئاً فشيئاً أصبح اسم "آتون" يتردد إلى جوار اسم "آمون"، وأصبح أتباع آتون يتنافسون مع أتباع آمون فى تجديداتهم فى عصر تحتمس الرابع الذى كان قد بدأ عهده بإعلان انتسابه إلى رب الشمس وادعى أنه تراءى له فى رؤياه، وأوصاه أن يرعى شئونه، ولقد قال فيما بعد "أنه يرى جميع العالم فى ساعة واحدة"(6).

من كل ذلك يتضح لنا أنه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ما سبق من تطورات أن تظهر فى عصر أمنحوتب الثالث الدعوة إلى عالمية الإله جنباً إلى جنب مع عالمية الدولة المصرية، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو "إله الشمس" وقد كشفت أنشودة تركها اثنان من رجال العمارة فى عصر أمنحوتب الثالث هما "سوتى" و"حور" عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة إله الشمس :

". . . هو الذى يرى ما خلق، والسيد الأحد يأخذ جميع الأراضى أسرى كل يوم بصفته واحدا يشاهد من يمشون عليها.

مضى فى السماء وكان كالشمس.

وهو يخلق الفصول والشهور.

فالحرارة حينما يريد، والبرد عندما يشاء.

فكل بلاد فى فرح عند بزوغه كل يوم لكى تسبح له"(7).

ثانياً : فلسفته الدينية :

وهنا نصل إلى امنحوتب الرابع الذى تولى الحكم فى النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد، حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت المالك من

ناحية وبين كهنة الاله آمون من ناحية أخرى. وقد انحاز الملك الشاب إلى مناصرة أتباع إله الشمس القديم ضد أتباع آمون وكهنته، ولم يكن فى ذهنه آنذاك الثورة على آمون، فلم يكن الاله الذى يناصره سوى "آمون رع" ولم يكن آمون رع سوى صورة جديد ة لإله الشمس القديم. ولذلك فهو لم يظن فى البداية أنه إنما يرتكب إثماً بمناصرته لآمون رع، ولكن كهنة آمون التقليديون، والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل [8]. فما كان منه إلا أن أعلن ثورته الشاملة على "آمون"، وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكى من امنحوتب (أى أمون راضى) إلى أخناتون (أى المفيد لآتون) ابتعادا عن مظنة عقيدة "أمون" وتقرباً إلى "أتون". كما أصدر قرارا بالشروع فى بناء معبد ضخم للرب (أتون) فى الكرنك، ويقع هذا المعبد شرق معبد أمون، وأمر بإقامة شاهد حجرى ليخلد هذه المناسبة، وقد وصف الاله بأنه "آتون الحى، العظيم، سيد السماء والأرض".

وقد جاهر اخناتون بعقيدته الجديدة فى العام السادس من حكمه، وعزف كلية عن تجسيد إله الشمس برسمه فى هيئة طائر أو حيوان أو إنسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس، كما كان متبعاً من قبل. فلقد عمد اخناتون إلى تصوير الإله الجديد فى صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس، قرص يكتنفه رمز الأفعى المقدسة فى تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها عديد من أشعة الشمس تنتهى بأيدى بشرية [9].

ومادام التحدى قد أصبح سافرا، فقد تفجرت الثورة كاملة على كل ما عدا "آتون" الاله الواحد الأحد. لقد أراد اخناتون ومن آمنوا معه وتعصبوا للصورة الجديدة لآتون، أن يحيلوا إيمانهم إلى أفعال لصالح معتقدهم، فبدأوا فى محو اسم أمون من كل المعابد والمقابر، ولم تلق هذه المجموعة المتعصبة بالا للأضرار التى ألحقوها بتلك المبانى الجميلة. ولم يتوقفوا عند محو اسم آمون فقط، بل حذفوا فى حالات كثيرة أسماء الآلهة الأخرى، ففى معبد بتاح فى الكرنك شوهت أسماء بتاح

وحتحور، وفى بهو أعمدة تحتمس الثالث فى الكرنك لحق بهذا المصير جميع الآلهة أيزيس وأوزوريس وحورس وأتوم ومنتو وغيرهم. وكان الأكثر دلالة على إيمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد أن كانوا يحذفون كلمة آلهة أينما وجدوها، فلم يعد مقبولا فى ظل الإيمان باله واحد أن يكون هناك آلهة[10]. ومن ثم فقد أعلن اخناتون ايقاف كهنة آمون عن العمل، وأعلن أن آمون اله زائف وأن عبادته الحاد[11].

ولم يبق إلا أن يهجر أخناتون طيبة ليقطع صلته بالماضى تماما ليقوم بخطوته الحاسمة فيأمر ببناء عاصمة جديدة للمكه لا يسمح فيها بوجود إله سوى "أتون". وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه فى المنطقة التى تسمى الآن "تل العمارنة" وهى تتوسط مصر إذا قيست كل مساحتها. وشيدت المدينة الجديدة بمقاييس فنية رفيعة المستوى وجديدة، وسميت آنذاك "أخت أتون" أو "أخيتاتون" (أى أفق الشمس). وانتقل إليها الملك الفيلسوف بحاشيته. ومنذ أن دخلها أخذ على نفسه عهدا بألا يغادرها طيلة حياته. وأصبح منذ ذلك الوقت "العائش فى الحقيقة"[12]، وبعد ذلك أطلق على نفسه أيضاً "ذلك الذى يعرف اسم آتون"، فهو إذن نبى هذا الدين ورسول الاله ومن واجبه بناء على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال "أتون" وينشر عبادته فى أنحاء البلاد ويجعل اسمه واضحاً للناس لأن أباه تجلى له وأعطاه هو وحده الحق فى فهم أفكاره ومعرفة أسرار قوته [13].

والآن لنسأل عن صفات هذا الآله وعن دعائم هذا الدين الذى كان أخناتون نبيه وناشره ؟!.

إن أناشيد عديدة قد اكتشفت فى مقابر تل العمارنة، أهمها النشيد الذى وجد مكتوباً على جدران مقبرة الكاهن "آى" وقد عزيت هذه الأنشودة فى حالات أربعة – كما يؤكد برستيد – إلى أخناتون نفسه حيث كان يشاهد وهو ينشدها أمام "آتون".

وقد صور اخناتون فيها الاله آتون فى أجمل صورة مجردة، واختار الشمس

رمزا له باعتبار أن الألوهية – فى رأيه – تبدو أكثر ما تبدو فى الشمس فهى مصدر الضوء والحياة على الأرض، وهو يخاطب آتون فيها قائلا :

"أنت تشرق بجمالك يا "آتون" الحى، يارب الأبدية.

أنك ساطع وقوى وجميل.

وحبك عظيم وكبير.

أشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك.

ولونك الملتهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر.

عندما تملأ بحبك الأرضين"[14].

ولا يجب أن نتسرع فنتصور مما مر إن ما يقوله اخناتون ليس جديدا على ما عرف من قبله عن عبادة الاله أمون رع. إذ تبدو أصالة التصور الاخناتونى فى أننا لم نعد نرى أى تجسيد مادى للاله، فهو لم يعد يذكر فى أى مكان شيئاً عن سفينة الاله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته عبر السموات والأرض، بل لم يذكر كذلك فى أى مكان تستوى الشمس ليلا بالضبط، فهى ربما تكون فى العالم السفلى، لكن ليس هناك إشارة صريحة للعالم الآخر [15]. كما أن الأصالة تبدو أيضاً فى الصورة التى تغيرت إليها عبادة الاله، فقد أصبح أسلوباً جديدا لا قبل للمصريين به من قبل ولا من بعد : أنه كان لزاماً على المتعبد لآتون المخلص لعقيدته أن ينبذ الأرباب الأخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركاً بالإله الحق الواحد الأحد وأن يكرس المؤمن بأتون ولاءه له وحده دون غيره. والثانية : أن عبادة أتون لم تكن مجرد عبادة الشمس، كما كان الأمر من قبل، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التى تهب الحياة، فكلمة "آتون" نفسها تعنى "الحرارة الكامنة فى الشمس"[16].

ولنلاحظ مدى خصوصية إله اخناتون باعتباره واهب الحياة لكل كائنات

العالم فى الأبيات التى يقول فيها :

"أنت خالق الجنين فى أحشاء المرأة.

والذى يذرأ من البذرة أناسياً.

وجاعل الولد يعيش فى بطن أمه.

ومهدئا آياه حتى لا يبكى.

مرضعاً أياه حتى فى الرحم.

وأنت معطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل إنسان خلقته.

وحينما ينزل من الرحم فى يوم ولادته.

فأنت تفتح فمه كلية، وتمنحه ضروريات الحياة" [17].

ولنلاحظ أيضا أن الاله هنا – كما يقول ارمان [18] – ليس له شريك وأن كل ما كانت تقوم به الالهة الأخرى، يقوم هو به، فقد سوى نفسه بنفسه وخلق كل شىء بدون معونة من أحد. ولنترك التعبير عن ذلك لاختاتون حيث يقول فى أنشودته :

"إيه أيها الاله الذى سوى نفسه بنفسه.

خالق كل أرض .. وبارئ كل من عليها.

حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان.

وكل الأشجار التى تنمو فوق التربة.

فإنها تحيا عندما تشرق عليهم.

وأنت الأب والأم لكل من خلقته.

وعندما تشرق فإن عيونهم ترى بواسطتك" [19].

ولاشك أن كل ذلك يؤكد نقاء العقيدة الاختاتونية، فقد أحكم أخناتون التصور الجديد للإله بمنطق شديد وفهم عميق لمعنى الألوهية وضرورة وحدانية الإله. لكن شاب هذه الصورة بعض القصور والضعف – كما يدعى ارمان – حيث أصبح هذا الإله الواحد يتجلى على أشكال ثلاثة. فهذا هو اله الشمس العام المشترك للعالم كله "الإله الطيب الذى يحب الحق، سيد السماء والأرض أتون الكبير الذى ينير القطرين". ويظهر بجانبه شكل آخر لإله الشمس، كما يعبد فى تل العمارنة "أما الشكل الثالث الذى تتجلى فيه الألوهية فهو الملك نفسه، ذلك الذى طرد الآلهة الأخرى وأصبح من حقه أن يعبد هو نفسه كإله[20].

ويبدو أن ارمان يستند فى تقريره لما سبق على بعض نقوش يقول إنها تصور هذه الأشكال الثلاثة ممسكون جنباً إلى جنب على أبواب المقابر، كما يستند أساساً على قول اخناتون مخاطبا الاله :

"أنك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك.

والخير فى أثر كل قدم، لأنك خلقت العالم.

وأوجدتهم لابنك الذى ولد من لحمك.

ملك الوجهين القبلى والبحرى.

العائش فى الصدق، رب الأرضين" [21].

وفى اعتقادى أن ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة ونقاء الصورة الأولى للاله الواحد عند أخناتون لعدة أسباب، أولها : أن الإله – فى الأنشودة – ما يزال واحدا، وهذا يعنى أن الملك لم يجعل من نفسه إلهاً يعبد، كما أنه لم يعتبر نفسه شكلا من الأشكال التى تتجلى فيها ألوهية الإله. فلقد احتفظ اخناتون طوال أنشودته بالمسافة بينه وبين الاله. وكان ما أقره وميز به نفسه عن الآخرين من البشر أنه أ كثر معرفة بطبيعة الاله وبأسرار عظمته وقوته فهو يقول فى إحدى تسابيحه :

"ليس هناك واحد آخر يعرفك إلا (ابنك اخناتون).

لقد جعلته عليماً بمقاصدك".

ومن ثم فلا ضير هناك أن يكون نبياً لهذا الدين وناقلاً لوحى الاله إلى البشر، وليس معنى ذلك أن يكون شكلا من الأشكال التى يتجلى فيها الاله. ولا يخفى علينا ما فى هذا التعبير السابق من مسحة صوفية تكاد تتشابه حرفيا مع تعبيرات المتصوفة من أتباع الأديان السماوية المؤمنين باله واحد، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه إلى الاله واتصاله الدائم به.

ثانياً : أما عن بنوة اخناتون للاله، فلم يكن هذا إلا مجاراة لما كان سائدا وما جريت عليه عادة ملوك مصر والتى تمسك بها أكثر أفراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة. وعلى أى حال، فقد أدرك ارمان نفسه هذا حين قال : "لقد كان العرف شائعاً منذ العصور السابقة أن يعترف بالملك كإله. ولكن هذه العادة لم تخرج أبدا عن مجال الألقاب والعبادات التقليدية" [22]. وقد كان هذا هو الشأن مع اخناتون.

أضف إلى ذلك أن الملك الفيلسوف كان أول من حاول بكل قوة الخروج على كل التقاليد السابقة فى هذا الشأن، فكان أول من ظهر على شعبه بكل أفراد أسرته ليؤكد تلك النزعة الإنسانية العادية التى تملكته باعتباره واحدا من الشعب. كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته وأولاده، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل أصر على أن تكون تماثيله وصوره من النوع العادى الذى لا يخفى ملامح التشوه الخلقى أو الحياة العادية.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن الأنشودة التى تضمنت تلك الإشارة إلى تأليه اختانون غير موثوق بها تماماً، إذ يقول عنها برستيد : "إنها لم تدون إلا بمقبرة واحدة فقط، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدى المخربين من الأهالى، كما يجب ألا ننسى أن البقايا التى وصلت إلينا عن طريق جبانة "تل العمارنة" من

مذهب "أتون"، وهى مصدرنا الرئيسى قد مرت بشكل آلى بأيدى فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوى العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم أذناباً لحركة عقلية دينية عظيمة" [23].

ولم يستطع أن يرتفع بالتصوير التأليهى نحو الواحدية المطلقة ونفى التعدد إلا أرسطو، وقد قدم ذلك التصور بعقلانية صارمة ليس فيها أى نزعة روحية أو شفافية صوفية [25].

وما أود تأكيده إضافة إلى ما سبق، أن الثورة الاخناتونية لم تكن فى مجال الألوهية أو العقيدة الدينية فقط، بل كانت ذات أبعاد اجتماعية يوتوبية واسعة غفل الكثيرون عن التنبيه إليها، إن هذا الموقف الفلسفى الفريد الذى وقفه أخناتون من ديانة عصره، كان له نتائجه الهامة.

ثالثاً : مدينة اخناتون الفاضلة :

ولعل أول هذه النتائج تبدو فى تصور اختاتون لإقامة مدينة مثالية فاضلة تكون عاصمة لملكه وينطلق منها دعاة الدين الجديد. فقد فكر الملك الفيلسوف فى أن يهجر عاصمة الملك التقليدية ويبنى عاصمة جديدة. ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم هذه المدينة الفاضلة "أخيتاتون"، فكانت نموذجاً معماريا مؤهلا ليكون مركزا للاشعاع الفكرى والدينى، حيث اختير لها مكاناً يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة.

أما عن أهم معالمها المعمارية، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح للشمس بأن تتخلل كل أرجائها مما يعنى ثورية فى إقامة شعائر العبادة، حيث أقيم المعبد فى الهواء الطلق مما يؤكد أن الاله أصبح يعبد بالروح، كما يعبد بالحقيقة. فقد اكتشف فى تل العمارنة أطلال معبدين يجمع بينهما طابع مشترك، فهما مكشوفان للسماء وللشمس وينتشر الضياء فى كل مكان. وقد حرص المهندسون فى بناء المعبد على السماح بوجود فتحات داخل الأعتاب التى تعلو الأبواب كى

تتخللها أشعة الشمس. فلم يعد المعبد إذن فى نظر اخناتون مقرا للاله كما كان الأمر من قبل. بل غدا له مفهوم آخر : أنه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وأدعيتهم إلى الاله الواحد الأحد الذى يستقر فى أسمى مكان. كذلك لم تعد الإضاءة فى المعبد تتفاوت من نهار مشرق إلى عتمة تغشى بهو الأعمدة إلى ظلام دامس فى قدس الأقداس حيث يكمن سر الاله. بل لقد استلهم المهندسون آراء اخناتون فى بناء معبد آتون، فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد إلى نوره الساطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك. وقد اختفت المسلات والأصنام، بل وتماثيل الملك من معابد أتون تماماً [26].

وقد تزعم اخناتون بنفسه مجالس الدعوة للاله وسلك سبيله إلى قلوب أتباعه بالمنطق السديد والقدوة الطيبة. واصطفى لنفسه بعض الأتباع يعلمهم كما علمه الاله، كما كان يأخذ زوجته وبناته إلى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات [27].

وقد شيدت باقى مبانى المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية السليمة التى تقترب إلى حد كبير مما يتوافر فى أفخم صورة لمساكننا الآن. فقد وجد على آثار تل العمارنة نموذج لمساكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثرة فى عصر الأسرة الثامنة عشرة. وفى هذا النموذج نشاهد "أن المسافة التى كانت تفصل بين كل مسكنين متجاورين تتراوح بين أربعين وخمسين قدماً. وكان يحيط بكل مسكن سور يشبه سور الحدائق. وعندما كان يجئ الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الأمامية، يجد حجرة مخصصة للبواب، وممرا ينتهى إلى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف. ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهى إلى بهو بأحد جوانبه أريكة قليلة الارتفاع أمامها مدفأة وفى جانبه الغربى محراب للعبادة أحمر اللون. كما كان يحيط به أربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الأولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع فى جنوبيها، حيث تضيق بعض الضيق، ومن بضع غرف للسيدات ومن المطبخ.

وتحتوى المجموعة الثانية على عدة غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغيرة ويغلب أن يكون بها باب خلفى. وتحتوى المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوى المجموعة الرابعة على حجرات بها صواوين عدة ومن بينها سلم يرقى إلى سطح المنزل"[28].

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معاً، فنحن وبعد آلاف السنين – على حد تعبير أرمان – حينما نلقى نظرة على تلك المدينة نجد أنفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظلله السعادة وتباركه أشعة الشمس. زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات، مدينة مليئة بالمعابد التى تسرى بها الأنغام وقصور ومساكن وبحيرات .. كل هذا محاط بهالة من الإيمان المرح الذى لا يعرف إلا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة ولا يعرف إلا العدل نحو الغير، حتى إذا كان من شعب غريب، وكان هذا شيئاً عجيباً نادرا فى العالم لم نعهده من قبل [29].

ولنلاحظ أهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة اخناتون الفاضلة، أنه الملك نفسه، فقد أخذ على عاتقه أن يكون رأس الدولة ملكاً فيلسوفاً عادلا بحق، فكان يحاول دائماً أن يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت، وأن يغزو قلوبهم بالمحبة والود. وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عاماً كاملة، ظل يحكم بالعدل، ولا يقول إلا الصدق، ولا يدعو إلا إلى السلام.

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التى كان يطمح إليها اخناتون. ولم تكن اخيتاتون إلا النموذج المصغر لتلك الدولة. لقد وصل اخناتون بهذا التصور إلى إدراك لأسمى صورة يطمح إليها البشر، دولة عالمية واحدة، الاعتقاد فى إله واحد، وقانون عالمى واحد [30].

وفى إطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر اخناتون فى مدينته الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعوة إلى إنسانية الفن وضرورة تحريك اللغة

وتطويرها فلقد كان خروج الملك الفيلسوف على التقاليد الملكية الراسخة وظهوره للناس حيث أصبح يراهم ويرونه على ما هو عليه من بساطة وعدم تكلف أو تزمت، وإصراره على أن يفتح مغاليق حياته الخاصة للمثالين والرسامين، كان لذلك أبلغ الأثر فى تطور الفن المصرى وانطلاقه من جموده التقليدى إلى التحرر الذى لم يسبق له مثيل من قبل. فالصور التى حفلت بها نقوش العمارنة لرسم الملك إلى جوار زوجته الفاتنة نفرتيتى، وهى تصحبه فى كل مكان يذهب إليه، فى المعبد، فى شرفات القصر، وهى محمولة معه على محفة واحدة فى المواكب الرسمية، وهى معه فى نزهته، وهو يقبل على مداعبتها دونما حرج، ولا يخفى الملك عواطفه الخاصة سارة كانت أو محزنة، فهو يأخذ أطفاله بين أحضانه ويرفعهم بين يديه ليقبلهم، وإذا ماتت إحدى صغيراته يهده الحزن ويبكى عليها كما يبكى عامة الناس موتاهم، ثم يشارك زوجته فى وداعها.

ولاشك أن عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التى فجرها ملكنا الفيلسوف لا يتضح إلا إذا عرفنا أن المصرى القديم درج منذ فجر تاريخه على أن يطلق على ملكه "الاله الطيب" وأن يصوره فى إطار يتفق مع تأليهه له. فكانت تماثيل الملك – الاله تصوره يافعاً قوياً كامل الأعضاء خال من العيوب والنقائص. وجاء اخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام كما هو بعيوبه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه فى كل مظاهر حياته وهو لاشك كان مدفوعاً فى ذلك بإيمان مطلق بالحق والعدالة والصدق الذى يتنافر معه أن ينافق مجتمعه، وأن يظهر فى صورة غير صورته الحقيقية.

وقد امتثل الفنانون والمثالون لآراء الملك الجمالية، فأصبحت الرسوم التى خلفها عصره وفى نقوش مدينته نابضة بحيوية استمدت أصولها من الواقع والحقيقة. وامتازت التماثيل بإظهار طراوة أعضاء الجسم الذى يكاد أن ينبض بالحياة. وقد أبدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة فى رسم حركات الأيدى والأرجل ورسم النباتات والزهور وأسراب الطيور(31). وأصبحوا يمزجون بين

الطبيعة والإنسان فى شمولية فنية رفيعة المستوى.

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية – التى كان جوهرها إظهار الحقيقة، والتحرر والوضوح، والبعد عن أى قواعد صارمة قيدت الفن من قبل – إن الفنانين قد اهتموا بتمثيل أفراد الشعب قدر اهتمامهم بتمثيل أعضاء الأسرة الملكية، فظهر فنانون وعمال يقومون بأعمالهم مصورين على جدران معبد آتون فى الكرنك، حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية. وتتجلى فى مناظر أحجار معبد "بر آتون" بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال، وأكثر ما يلاحظ فى هذه الأعمال الفنية الجديدة براعة الفنان فى التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة. كما استخدم الفنان زخارف طبيعية وآثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجرى على رمال الصحراء، وأخرى ترقص مهللة لبزوغ الشمس، وطيورا ملونة تطير فوق الأزهار(32).

وإذا ما تساءلنا عن سر تلك الثورة الفنية التى دعى إليها اخناتون واستلهمها فنانو عصره ؟!. لكائنات الإجابة أنه فى ظل تلك المدينة الفاضلة التى أسسها الملك الفيلسوف – وكان من دعائمها البعد عن التكلف، والاقتراب من الشعب على أساس استبعاد أى وساطة بينه وبين شعبه – كان عليه فى ظل ذلك أن يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائماً الوسيط بين الفرعون والشعب. وبعد هذا الاستبعاد، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب، كانت دعوته للفنانين – باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر فى القلوب – أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هى، وأن يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبى بحرية مطلقة وبدون أى قيود، وكان أن بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة للجميع، كما أوضحنا من قبل. ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتى لا تقل قيمة أعمالها فى صدقها الفنى وتعبيرها الحيوى عن الطبيعة، ونزعتها الإنسانية الواضحة عما أبدعه فنانو اليونان فى أزهى عصورهم الفنية بعد ذلك.

ومن هنا أود التأكيد على أصالة هذا المنحى التجديدى فى الفن المصرى الذى يرجع الفضل فيه لاخناتون وحده، وإن كان ثمة تجديدات سابقة فى عصر تحتمس الرابع حوالى عام 1415 ق. م، فإنها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ما هو قديم، وتلك كانت سمة التجديد الاخناتونى الذى لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض [33]، وإنما تأثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتى فجرها جميعاً اخناتون.

ولم تتوقف اصلاحات اخناتون فى مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب، بل امتدت إلى اللغة والأدب. فقد تحطمت القيود التى فرضتها نزعة التزمت السابقة على الكتاب، بفضل تلك الثورة الفكرية الاخناتونية، فشرع الشعراء فى قرض الشعر ونظم الأغانى وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبى. وكان لذلك أبلغ الأثر فى الاتجاه نحو نهضة أدبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موفور لم يكن ليتاح فى ظل لغة تقيد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تساير الزمن حتى أصبحت تستغلق على الناس إلا قلة ضئيلة من الكهنة.

ويستطيع الباحث أن يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والأدبية إذا ما قارن مثلا بين ما تشهد به أغنيات الحب التى ازدان بها الأدب المصرى فى أعقاب الإصلاح اللغوى وبين ما كان سائدا من قبل. حيث أصبحت كلمات الأغانى الغرامية تفيض رقة وعزوبة، بينما كانت من قبل تتصف بالجدية والتزمت، لقد أصبحت الأغانى أكثر تعبيرا عن العاطفة بين الحبيبين يبث كلا منهما للآخر ما يعتمل فى نفسه من شوق، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج [34].

رابعاً : أثـر اخنـاتـون الفكرى :

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة اخناتون الفاضلة بما أكده فيها من اصلاحات شملت كل نواحى الحياة دينية ودنيوية. ولست بحاجة بعد ذلك إلى الإسهاب فى بيان مدى تأثير فكر اخناتون الفلسفى والاجتماعى عامة والدينى خاصة. فلقد برع فى بيان ذلك كتاب كثيرون، فهذا فرويد فى كتابه "موسى والتوحيد – Moses & Monotheism" يؤكد التشابه القوى بين العقيدة التوحيدية والعقيدة الأتونية الاخناتونية، تلك المشابهة التى تتحول فى كثير من الأحيان إلى تماثل [35].

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد اخناتون والمزمور الرابع بعد المائة من مزامير داود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات من هذا المزمور، ليتضح لنا – دون أدنى شك – مدى التشابه الصارخ بين النصين. ولنتأكد من أن تأثير اخناتون لم يتوقف رغم كل عوامل الهدم والدمار التى شهد هو بنفسه جانباً منها فى أواخر حياته حينما لم تنجح دعوته إلى السلام والسلم مع الأعداء فى الحفاظ على أجزاء كثيرة من الإمبراطورية فقدها دون قتال، وربما يكون ذلك لخيانة بعض حكامه وعدم إبلاغه بما كان لأنه لم يستجيب للاستغاثات المتوالية التى أرسل بعضهم بها إليه ولم يقدر مدى خطورتها. ومن ثم، فَقَدْ فَقَدَ أخناتون كثيرا من أجزاء الإمبراطورية المصرية دونما قتال [36].

وعلى أى حال، فإن الإقرار بفشل اخناتون كملك، لم يستطع الحفاظ على أجزاء من إمبراطوريته، ولم يستطع أن ينشر أفكاره التأليهية على نطاق أوسع، لا يجعلنا ننظر إليه كما نظر إليه ورثته من الملوك المصريين وكهنة آمون على إن فترة حكمه وشخصيته وسلالته كانت شرا مستطيرا حتى أن مجرد ذكرهم كتابة كان أمرا من اللازم تحاشيه، وعندما كانت تدعوهم الظروف إلى ذكره يحل محل اسمه "مجرم أخت أتون هذا"، وتحمل هذه الجملة بين معانيها فى اللغة المصرية

مفهوم الانحلال الخلقى وارتكاب الخطايا، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عاماً حتى كانت العاصمة التى بنيت من أجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضين قد أصبحت شبح مدينة وحطام منازل هجرها الأحياء بل والأموات، ومن ثم فقد لاقى اخناتون نفس المصير الذى لاقاه بعده أوديب الملك بمئات السنين (37).

وفى اعتقادى أن هذا المصير الذى لقيه اخناتون كان مصيرا محتوما. فقد كان الصراع بينه وبين كهنة آمون وأتباعه صراعاً لا ينتهى إلا بنهاية أحد الطرفين، ولما كان كهنة آمون كثرة تغلغل نفوذها وسطوتها الروحية عبر قرون عديدة، فقد كان تأثيرهم نافذا وتدبيرهم محكماً ضد اخناتون الذى كان السماحة والصفح والسلام أبرز سمات شخصيته المتواضعة.

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفاً بشكل عام لاخناتون، فإن كان تقييمه كملك فقد عرشه وتآكلت أطراف إمبراطوريته كان فى غير صالحه، فإن تقييمه كأول ملك فيلسوف فى تاريخ الفكر العالمى يكاد يغطى بل يمحو تلك الصورة السابقة تماماً. فحيثما يذكر اخناتون يذكر معه على الفور أنه كان تلك الشخصية العبقرية الفذة التى استطاعت ببراعة عقلية ومنطق سديد، واقتدار عملى على تغيير مسار تاريخ الديانة المصرية، والمدنية المصرية، والفن المصرى، والآداب المصرية. ومع ذلك وقبله استطاعت تغيير صورة الفكر المصرى كأفضل ما يكون التغير نحو سمو تأليهى، وآداب وفنون مصرية إنسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون.

إنه ذلك الملك الفيلسوف الذى كان أول من حقق فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، حلم كل الفلاسفة المثاليين فى مدينة فاضلة يحكمها الفلاسفة. لقد تحقق الحلم على يد اخناتون قبل أن يحاول تحقيقه الفيلسوف الصينى كونفشيوس فى القرن السادس قبل الميلاد (38)، وقبل أن يفكر فيه أفلاطون

فيلسوف اليونان الشهير فى القرن الرابع قبل الميلاد، وقبل أن يصبح الفيلسوف إمبراطورا على يد ماركوس اوريليوس الفيلسوف الرواقى الرومانى فى القرن الثانى الميلادى. وفى إطار كل ذلك، فلتفخر مصر وإلى الأبد بأن اخناتون هو أشهر ملوكها، فقد حقق المجد الفكرى الذى لا يدانيه مجد، ولا يعلو عليه إنجاز مما تحقق على يد غيره من الملوك الفراعنة.

*** ***

هوامش الفصل ومراجعه

1- انظر :عبدالعزيز صالح : الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1982م، ص 213 – 223.

2- نفسه، ص 224.

3- نفسه، ص 206.

4- عبدالعزيز صالح : الوحدانية فى مصر القديمة، مقال بمجلة "المجلة"، القاهرة، العدد 31، يولية 1959م، ص 14.

5- نفسه، ص 15.

6- برستيد، فجر الضمير : ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، سلسلة الألف كتاب رقم (108)، ص 94.

7- برستيد : نفس المصدر، ص 295 – 296.

8- أرمان : ديانة مصر القديمة، ترجمة عبدالمنعم أبو بكر، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، بدون تاريخ، ص 132.

9- فؤاد شبل : اخناتون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص 59.

10- ارمان : نفس المرجع السابق، ص 132 – 133.

11- توملين : فلاسفة الشرق، ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص 73.

12- الجملة الأصلية هى "ذلك الذى يعيش فى الحقيقة"، وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة أكثر رصانة فى روايته التى روى فيها قصة اخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التى عاصرته وأسماها "العائش فى

الحقيقة" (انظر : العائش فى الحقيقة لنجيب محفوظ، دار مصر للطباعة، 1985م).

13- ارمان : نفس المرجع، ص 139.

14- اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة فى كتاب برستيد، فجر الضمير، الترجمة العربية، ص 309.

15- ارمان : نفس المرجع السابق، ص 140، ص 142.

16- فؤاد شبل : نفس المرجع، ص 66 – 77.

17- برستيد : نفس المرجع، ص 140.

18- ارمان : نفس المرجع، ص 140.

19- برستيد : نفسه، ص 309.

20- ارمان : نفس المرجع، ص 141.

21- برستيد : نفس المرجع السابق، ص 307.

22- ارمان : نفس المرجع، ص 141.

23- برستيد : نفسه، ص 308.

24- مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984م، ص 359.

"The Dialogues to Plato", Translated to English by B. Jowett, Oxford at the Clarendon press, 5 volumes.

25- أنظر :

Aristotle; Metaphysiscs Translated by W. D, Ross, in "Great

Books of the western World", Part 8, vol I, B, XII. I, B, XII.

26- فؤاد شبل : اخناتون، ص 79- 80.

27- عبدالعزيز صالح : الوحدانية فى مصر القديمة، ص 20.

28- فلندرز بترى : الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة، ترجمة حسن جوهر وعبدالمنعم عبدالحليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م، ص 298 – 299.

وانظر أيضا : الرسوم التخطيطية والصور التى نشرها آلن شورتر فى كتابه : الحياة اليومية فى مصر بتل العمارنة ص 27، رسم تخطيطى لمنزل الوزير نخت بها ص 62، مقطع لأحد المنازل الخاصة بها ص 63.

29- ارمان : نفس المرجع، ص 144.

30- هذا ما يؤكده أحد الدارسين الغربيين وهو هنرى توماس فى كتابه : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964م، ص 14.

31- نفسه، ص 78 – 79.

وانظر أيضا : تomلين، فلاسفة الشرق، ص 74، ص 77 – 78. وكذلك : ما كتبه عبدالعزيز صالح عن مراحل الثورة الفنية ومظاهرها فى تل العمارنة فى مقاله عن الفن المصرى القديم فى كتاب : تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الأول، تأليف نخبة من العلماء، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 353 وما بعدها.

32- أنظر :

Frankfork (ed), : The moral Painting of Amarneh, London, 1929, pp, 1 – 30.

33- انظر ما كتبه أحمد فخرى عن أغانى الغزل فى عصر الدولة الحديثة فى

مقاله عن : "الأدب المصرى القديم" فى كتاب : تاريخ الحضارة المصرية، ص 425 – 427.

34- أنظر : تلخيص نتائج هذا البحث لفرويد فى كتاب فؤاد شبل : اخناتون، ص 93 وما بعدها.

35- أنظر : مظاهر هذا التدهور والسقوط فى : برستيد : فجر الضمير، ص 327 وما بعدها، وأيضاً فى : جون ويلسون : الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 372 وما بعدها.

36- أنظر : تلك المقارنة فى : ايمانويل فليكوفسكى : أوديب واخناتون، ترجمة فاروق فريد، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص 128 – 129.

37- أنظر : مصطفى النشار : أخلاق كونفشيوس، مجلة "القاهرة" التى تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، العددان 44، 47 ديسمبر 1985م.

الفصل الخامس

نظرية النفس فى الفلسفة المصرية القديمة وأثرها على أفلاطون (*)

(*) قدم هذا البحث إلى مؤتمر "الكلاسيكية والدراسات البينية" الذى عقد بكلية الآداب – جامعة القاهرة يومى 9، 10 مايو 2004م. وهو تحت النشر أيضا بكتاب المؤتمر.

مقدمـــة :

لم يعد لدى أى شك فى التأثير المصرى الواسع على نشأة وتطور الفلسفة عند اليونان وقد ازداد هذا التأثير شيئا فشيئا مع ظهور التيارات المثالية فى الفكر اليونانى؛ إذ من المعروف أن فيثاغورس – وهو أول من أطلق لفظ Philo–Sophia [1] – قد تأثر فى عقيدته الفلسفية والدينية تأثرا كبيرا بما رآه وما قرأه من التراث الفكرى لمصر القديمة وخاصة فى نظريته حول النفس ومصيرها [2]، تلك النظرية التى أثرت فى كل من سقراط وأفلاطون تأثيرا بالغا.

ومن المعروف كذلك أن أفلاطون قد زار مصر وقضى بها وقتا طويلا سمح له أن يتعرف عن قرب على جوانب الفكر المصرى القديم سواء على الصعيد الدينى أو الأخلاقى والاجتماعى أو على الصعيد التأملى النظرى.

ولما كان الفكر المصرى القديم قد امتلأ بالتأملات الخاصة بحقيقة الكون وطبيعة النفس الإنسانية ورحلتها إلى العالم الأخر، كما تشهد على ذلك متون الأهرام [3] وكتاب الموتى [4] والنصوص الهرمسية [5] وكافة ما اكتشف من نقوش وبرديات تنتمى إلى مختلف عصور التاريخ المصرى القديم. فكان من الطبيعى إذن أن يطلع أفلاطون على كل تلك النصوص وأن يتعرف من خلالها على عقيدة المصريين حول النفس أو الروح الإنسانية سواء فيما يتعلق بأصلها أو بطبيعتها أثناء حياتها فى الجسد أو فيما يتعلق بمصيرها بعد الموت. ذلك المصير الذى رفض المصريون رفضا قاطعا التسليم به، وهذا يعد بحق من غرائب الفكر المصرى القديم. ذلك أنهم لم يقتنعوا بأن يكون فناء الجسد معناه فناء النفس أيضاً، بل تصوروا دائما وفى كل نصوصهم أن روح المتوفى ستعود إليه، وأن لها حياة أخرى بعد خروجها من هذا البدن.

وحتى لا نقدم رؤيتنا فى صورة يغلب عليها الخطاب السردى المعمم، فإننا

سنتحدث عن عناصر نظرية النفس موضحين فى كل عنصر منها الأصول المصرية لنظرية أفلاطون، حيث سيتضح أمامنا حينئذ أن الإضافة الحقيقية لأفلاطون كانت تتخلص فى إلباس النظرية المصرية ثوبا أكثر عقلانية وأكثر وضوحا وتجريدا.

أولاً : معنى « النفس — الروح » وطبيعتها :

من الملاحظ أن الفكر المصرى القديم مثله فى ذلك مثل أفلاطون لم يقدم تعريفا محددا للنفس وأن الذى قدم هذا التعريف من فلاسفة اليونان هو أرسطو. ولكن تحدث المفكرون فيما تكشف عن ذلك النصوص المصرية القديمة وخاصة "متون الأهرام" عن ثلاث قوى أساسية للنفس أو ربما ندعوها ثلاث صور؛ وهى الكا K3 والتى هى أقرب ما تكون إلى ما يسمى بالقرين وهى تمثل طاقة الإنسان وفاعليته فى حياته وفى مماته، وهى تمثل الحارس الأمين للروح فى القبر وعند الخروج أثناء النهار، فهى التى تذهب مع الإنسان إلى قبره يقول أحد نصوص المتون. « ذهب من ذهب مع قرينه "كا" – "حور" ذهب مع قرينه كا – ست ذهب مع قرينه كا – تحوت ذهب مع قرينه كا... وأنت أيضاً ذهبت مع قرينك كا »[6]. وللكا دورا فى حماية الميت من غضبة الموتى « لتدع قرينك "كا" مثل أوزير لعله يحميك من كل غضبة للموتى »[5]. بل هى التى تصاحب روح المتوفى فى رحلته فى الحياة الأخرى وتقوده ليكون بجانب الإله وتغل أيدى من يذكرونه بالشر فى هذه الحياة؛ « أيها الملك يأتى رسل قرينك "كا" إليك.. فاذهب خلف شمسك وتطهر لأن عظامك هى عظام الصقور المقدسة التى فى السماء لعلك تكون بجانب الإله، لعلك ترحل وتصعد لابنك لعلك تُغل من كل ذاكرى اسمك بالشر.. » [8].

وإذا كانت "كا" هى قرين الروح، فإن الروح نفسها تسمى با B3 فى اللغة المصرية القديمة وهى التى تسرى فى الباطن والظاهر وقد اعتبرها المصريون جوهرا مقدسا خالدا له كيانه المعنوى الغامض، وهذه الصورة الثانية الأكثر

شفافية للنفس أو للروح B3 سرعان ما تتجه إلى العالم السماوى لتصبح هى "آخ 3hw" الذى يتوحد مع عالم الأرواح الإلهية الخالدة. إن "الأخ" أو الاخو 3hw هى القوة النورانية من الروح التى تصل إلى الخلود. يقول أحد نصوص متون الأهرام « خذوا يدى واجعلونى فى حقول القرابين.. واجعلوا روحى "آخ" بين الأرواح "آخ".. سأعبر السماء وسأقود الذين فى مدنهم وأمتلك تاج "ورت" هناك مثل "حور" بن "آتوم"» [9]. وفى نص آخر « خذ يده، يقول رع الروح (آخ) إلى السماء والجسد للأرض » [10].

إذن لقد عرف المصريون الطبيعة الثلاثية للنفس بهذه الصورة الغامضة؛ "فالكا" هو القرين الذى يمثل الطاقة الفاعله أو النفس الفاعله، و"البا" هى الروح الخالدة التى تسرى فى الظاهر والباطن، وال"آخ" وهى الطبيعة النورانية الشفافة[11]. ولا تنفصل هذه المقومات أو الصور الثلاثة للنفس الإنسانية عند المصريين القدماء عن بقية المقومات السبعة التى اعتبروها جميعا عناصر الإنسان مادية ومعنوية، إذ أنهم بالإضافة إلى ما قدمنا فى الصور الثلاث السابقة للنفس تحدثوا عن قلب مدرك هو Ib (اب) والقلب هنا قد يعنى العقل، حيث قيل عنه فى التراث المصرى القديم "قلب الإنسان هو ربه وهو معجزة الرب أو وحيه فى كل بدن، وطوبى لمن هداه إلى خير سبيل للعمل"، كما تحدثوا عن خت ht، وهو الجسم المادى الذى يحتوى النفس وقد ردت المذاهب المصرية القديمة هذا الجسد إلى طبيعة الأرض. وكذلك تحدثوا عن "شوت – swt"، وهو الظل الملازم الذى يلازم صاحبه ويختص به ويتخذ هيئته. وأخيرا تحدثوا عن ما سمى "رن rn" وهو الاسم المعنوى للشخص وقد اعتبر المصريون أن الاسم الشخصى يعد جزءا ملازما لكيان صاحبه يميزه فى دنياه ويتأكد به خلوده وسعادته فى الحياة الأخرى، حيث أنه ينادى به بهذا الاسم فى الحياة الأخرى، ومن ثم فإن ما يلحق بالشخص من خير أو شر يلحق كذلك باسمه والعكس [12]!

وإذا فصلنا بين طبيعة النفس وقواها أو صورها الثلاث والعناصر الأربعة

الأخرى التى تعتبر عناصر عرضية، حيث أنها تمثل الجسد الفانى وظله والاسم وكذلك العقل أو الضمير المصاحب لهم، فإننا سنجد أن النفس سواء كانت هى "الكا" القرين أو البا أو الآخ إنما تمثل جوهر الطبيعة الإنسانية حيث أنها هى التى ستبقى وهى التى تتجه بعد الخروج من الجسم إلى عالم الخلود والأبدية.

وهذا هو نفس المعنى العلمى للنفس الإنسانية عند أفلاطون؛ فالنفس لديه فى علاقتها بالجسد ثلاثية القوى؛ فهناك القوة الشهوانية والقوة الغضبية والقوة العاقلة؛ حيث أن القوة العاقلة توجد فى الرأس من الجسم، والقوة الغضبية توجد فى الصدر ويفصل الحجاب الحاجز بينها وبين القوة الشهوانية ويقوم القلب بمهمة الربط بين أجزاء الجسم جميعا عن طريق الدم(13).

ولنلاحظ التوصيف الفلسفى الذى حدده أفلاطون لقوى النفس مكتفيا ببيان صور وجودها داخل البدن، فهذا هو الفرق بين التصور المصرى القديم الذى يتسم بالشمول والرؤية الميتافيزيقية الغيبية لطبيعة قوى النفس وبين التصور الأفلاطونى الذى لم يتحدث مطولا عن تلك الصور الغيبية للنفس، كما تبدو فى الحياة الدنيا داخل الجسد، بل تحدث عن أصلها ثم عن هذه الطبيعة الثلاثية الصور التى تتحدد بها داخل الجسم ثم عن مصيرها. وإن كان الحديث لديه عن الأصل وعن المصير فيه الطابع الميتافيزيقى التخيلى الغيبى، فإن الحديث عن طبيعتها داخل الجسم قد اتسم بأبعاد واقعية تستهدف الخروج بنتائج معينة أخلاقية وسياسية.

ويجدر بنا رغم هذه الفروق الدقيقة بين معنى النفس عند أفلاطون ومعناها عند سابقيه من مفكرى مصر القديمة، يجدر بنا أن نتأمل قليلا العلاقة بين الألفاظ المستخدمة للتعبير عن صور النفس فى الفكر المصرى القديم، وهى وخاصة الـ آخ – 3hw والـ با – B3 وبين لفظة psuche التى استخدمها أفلاطون للدلالة على النفس، فلعلنا ندرك من هذا التأمل علاقة ما بين اللفظ اليونانى وبين مثيليه فى الفكر المصرى القديم. فالنفس Psuche عند أفلاطون هى كما عرفها كثيرا فى

محاوراته – ذلك الجوهر النورانى البسيط. وهذا التعريف فى حد ذاته يشير إلى الأثر المصرى الواضح فى معنى النفس عند أفلاطون اشتقاقاً ومضموناً، لفظا ومعنى.

ثانياً : أصل النفس بين الفكر الفلسفى المصرى وأفلاطون :

لاشك أن المفكر المصرى القديم قد تحلى بخيال واسع وبقدرة تأملية عظيمة حينما تحدث عن صور شتى للإيجاد أو لخلق العالم ككل بما فيه من كائنات [11]. وقد بلغت هذه التأملات فى قضية الخلق قمتها العجيبة والمدهشة فى ما قاله فلاسفة منف القديمة فيما عرف بالنص المنفى؛ إذ ترد فيه الإشارات واضحة لأن الخلق قد تم عن طريق ما تدبره الفؤاد (العقل – القلب) وما نطق به اللسان، فالإله بتاح هو العقل أو القلب الذى أرسل الأرباب جميعا وخلق كل شىء".. إنما هو لسان أزلى جرى على ترديد ما تدبره الفؤاد، فعن طريق الفكر إذن والنطق من بعده بدأ الخلق.." فخلق الأرباب جميعا وآتوم وتاسوعه أيضاً ثم حدث أن أفضت كل كلمة ربانية تدبرها العقل (الإلهى) وأمر بها اللسان إلى أن تتابع خلق الأنفس وتقرر شأن الأطياف الحوارس.... وتوفر نشاط اليدين وسعى القدمين وخلجات الأعضاء كلها"[15].

وقد اتضح أنه من بين ما تم خلقه الأنفس والأطياف الحوارس التى كانت علة نشاط اليدين وسعى القدمين وخلجات الأعضاء.

وقد عبرت النصوص الهرمسية عن نفس هذه الصورة الإلهية لخلق النفس حيث كان الإنسان فى البداية مجرد روح ليست قادرة على تحقيق رعاية نفسها على الأرض كما أراد الإله فحبسها فى جسد مادى فان كمنزل لروحه الخالدة. يقول النص : لقد ارتبط الإنسان بوشائج قربى للكائنات فبجلها بالتقوى والأفكار القدسية.. فى أول الأمر كان الإنسان روحانيا وخالدا، ولكن أتوم رأى أن خلقه الجديد لن يرتبط بالأرض ما لم يكن له درع مادى يمنحه

جسداً فانياً وروحاً خالدة"[16].

إذن يؤمن المصريون القدماء عموماً بالأصل الإلهى للنفس الإنسانية، حيث يقرون بأن أول ما خلق الإله من الإنسان هو النفس، ثم بعد ذلك تم خلق الجسد الذى منح الحياة من خلال هذه النفس التى كانت علة نشاطه وحركة أعضائه.

وعلى نفس النحو جاءت نظرية أفلاطون عن أصل النفس الإنسانية تؤكد هذا الأصل الإلهى للنفس الإنسانية؛ حيث صور فى "فايدروس" النفوس الإنسانية وهى تسير فى العالم الإلهى خلف الموكب الذى يقوده الإله زيوس، وبينما كانت النفوس الإلهية ذات جياد وسائق من الأخيار ومن سلالة جيدة فإن النفوس الإنسانية مركبة من جوادين مجنحين وسائق. وقد صور أفلاطون أن هذه النفوس لا تستطيع اللحاق بركب الموكب الإلهى، حيث لا يستطيع الحوذى السيطرة عل الجياد. إن النفس حينما تفقد أجنحتها فإنها – فيما يقول أفلاطون – تظل تزحف حتى تصطدم بشىء صلب فتقيم فيه وتتخذ جسماً أرضيا يبدو أنه علة حركتها بينما تكون هى فى الواقع مصدر قوته [17].

إن الإنسان فى الفكر المصرى القديم كما عند أفلاطون يعد كائنا إلهيا بما فيه من نفس هى فى حقيقة الأمر قبس من الألوهية فى التعبير المصرى القديم وهى جزء من النفس الإلهية الكونية كما ورد فى "طيماوس" أفلاطون. ولكن الإنسان بماله من جسد إنما يكون كائنا ثنائى الطبيعة، إن للإنسان – كما يقول هرمس – طبيعة مزدوجة؛ فهو فانى الجسد خالد الذكاء، يعلو على السماء ولكنه ولد عبدا للمصير، مزدوج الجنس مثل أبيه.. الإنسان فقط من بين كل ماله روح له طبيعة ثنائية [18]".

ونفس الشىء عند أفلاطون، فالنفس قد أتت من العالم السماوى – الإلهى لتسجن فى هذا الجسد الفانى، وبالتالى فعلى الرغم من أن النفس تمثل جوهر الإنسان وأساس ماهيته فإن النفس قد استقرت فى الجسد الذى يمثل الجانب الأدنى من الإنسان. فعند المصريين كما عند أفلاطون الإنسان كائن ثنائى

الطبيعة، فبما له من نفس مصدرها إلهى هو كائن إلهى، وبما له من جسد هو كائن أرضى مادى.

ولابد من الصراع بين النفس والجسم، بين الإلهى والأرضى، بين الخالد والفانى، ذلك الصراع الذى حتمته الطبيعة الإلهية للنفس التى ما إن تدخل الجسم تدرك أنها أصبحت فى سجن عليها محاولة التخلص منه والعودة إلى أصلها الإلهى مرة أخرى.

ولما كانت هذه العودة إلى الأصل الإلهى تمثل غاية النفس فعليها أن تفعل ما يؤهلها لذلك، عليها أن تقود الجسم إلى عمل الخير والسير فى طريقه باستمرار. إن الإيمان بالمصير المحتوم للنفس فى العالم الآخر هو الحافز القوى الذى يدفع النفس باستمرار للسيطرة على رغبات الجسم والسلوك وفقا للمبادئ الأخلاقية والتفاخر بها.

إن هذا هو ما تؤكده النصوص المصرية القديمة بشكل لافت للانتباه؛ ففيما عرف ببردية "نبسنى" الناطق بالحق من كتاب الموتى يقول الكاتب الذى يتحدث عن اعترافات النفس فى مواجهة الحساب الأخروى : إنى لم أرتكب إثما. إنى لم أسطو. إنى لم أرتكب العنف مع إنسان. إنى لم أسرق. إنى لم أنقص القرابين. إنى لم أفعل الخبيث. إنى لم أنطق بكلمات الشر. إنى لم أهاجم إنسان. إنى لم أذبح الماشية المخصصة للآلهة. إنى لم أفعل شيئا خبيثا. إنى لم أنبس بكلمة ضد إنسان. إنى لم أغضب بلا سبب. إنى لم أرتكب الزنى مع زوجة أحد. إنى لم أدنس نفس. إنى لم أسبب الرعب. إنى لم أكن غضوبا. إنى لم أصم أذنى عن كلمات الحق – إنى لم أخدم النزاع. إنى لم أتسبب فى بكاء.....[19].

إن هذه الاعترافات التى تأخذ طابعا سلبيا دفاعا عن النفس أمام آلهة الحساب تؤكد ذلك الإيمان العميق بأن ضبط النفس كان هو جوهر الأخلاقية لدى مفكرى مصرى القديمة سواء فى فلسفاتهم الأخلاقية كما وردت لدى الحكماء من أمثال بتاح حوتب [20]. أو فى هذه النصوص والابتهالات الدينية

المقدسة كما وردت فى كتاب الموتى وفى متون الأهرام.

ومن المعروف إن ضبط النفس عند فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون يمثل جوهر الحياة الأخلاقية؛ فضبط النفس هو أساس تحقق ما يسميه أفلاطون العدالة داخل النفس بإقامة التوازن بين وظائف النفس المختلفة : الشهوة والغضب والتفكير عبر التحلى بالفضائل الثلاث : العفة والشجاعة والحكمة. وهذا التوازن هو العدالة التى ينبغى أن يتحلى بها كل واحد مع نفسه. وهى ما يؤهله لأن يكون كائنا صالحا فى الحياة الاجتماعية والسياسية فى هذه الحياة الدنيا وهى ما يؤهله للمصير الحسن فى الحياة الأخرى [21]. لقد قال أفلاطون فى ثنايا عرضه لأسطورة أر ER بن أرمينيوس فى محاوره الجمهورية إن النفوس تختار حياتها التالية فى معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التى كان يحياها المرء [22].

وهكذا تشابهت عقيدة أفلاطون مع عقائد المصريين القدماء حول أصل النفس الإنسانية وحول الإيمان بأن حياتها الدنيا، إنما تمثل السجن داخل الجسم، وأن الخلاص من هذه الحياة والعودة إلى حياتها الأصلية فى العالم الإلهى مشروطة بما فعلته فى حياتها السابقة داخل الجسم. ومن ثم فمن الواضح أن عقيدة النفس وأصلها وطبيعتها هى المدخل الضرورى للحياة الأخلاقية الصحيحة فى التراثين المصرى الأفلاطونى. وإن كانت النصوص المصرية فيما يتعلق بأصل النفس وكيفية دخولها الجسم تتسم بالعمومية والشمولية والروح الصوفية فى الفهم وفى الخطاب المعروض، وهى بهذا قد تتفوق على أفلاطون الذى تأثر بها بلاشك لكن محاولته أن يكون أكثر وضوحا وأكثر عقلانية فى الكشف عن هذا الأصل السماوى للنفوس وعن كيفية دخولها للأجسام جعله يقدم صورة فجة وتشبيه غريب حول العربة ذات الجوادين والطيور ذات الريش والأجنحة التى تمثل النفس فى حركتها فى العالم السماوى، ثم يقدم وصفا أكثر غرابة حول كيف ترتطم هذه النفس حينما تفقد ريشها وتزحف على الأرض حتى تصطدم بذلك الشىء الصلب وهو الجسم الأرضى فتبعث فيه الحركة والحياة.

إن التشبيهات بهذه الصورة قد أضفت نوعا من السطحية على نظرية أفلاطون بهذا الخيال الجامح، الذى لم يصل إلى تلك الصورة النقية الشفافة التى صورت أصل النفس ودخولها الجسم فى الفكر المصرى القديم. إن الجموح العقلى عند أفلاطون وضرورات الوضوح المذهبى لديه لم ترق بالتصور إلى الشفافية والنقاء المطلوبين فى رسم صوره حياة النفس فى العالم الآخر قبل نزولها إلى العالم الأرضى. ففى هذا الأمر تفوقت الروح المصرية الوثابة بخيالها الميتافيزيقى ذا الطابع الصوفى على الروح اليونانية - الأفلاطونية بطابعها العقلى الاستدلالى.

ثالثاً : مصير النفس الإنسانية :

أما فيما يتعلق بالمصير الأخروى للنفس الإنسانية، فإن الفكر المصرى القديم قد زخر بالنصوص التى تؤكد أن ثمة حياة أخرى بعد هذه الحياة الدنيا. إن المصريين القدماء بعد أن تغلبوا على الطبيعة غير المواتية لبناء مجتمعهم المدنى ونجحوا فى تأسيس حضارتهم الرائدة على ضفاف النهر. وجدوا ظاهرة الموت تتحداهم فتحدوها بجبروتهم المعروف - إذ لم يتصوروا أن مصير الكائنات الإلهية وعلى رأسها ملوكهم الآلهة وأبناء الآلهة يمكن أن يكون الفناء ! ومن ثم سخروا كل علومهم النظرية ومهاراتهم التكنولوجية فى مواجهة الموت، فكان بناء الأهرامات وكان اختراع التحنيط مسائل ضرورية لتأكيد عقيدتهم فى إمكان الحياة الأخرى، فإن كان الجسد قد خمد وهمد ولم يعد يتحرك فإن ثمة روحا من طبيعة مختلفة يمكنها أن تواصل الحياة بعده. ولما كان ممكنا أن يتصور المرء أن هذه الروح قد تبحث عن هذا الجسد فى حياتها الأخرى فمن الضرورى محاولة الاحتفاظ بالجسد وبأعضائه بقدر المستطاع حتى يتسنى للروح أن تتلبس الجسد وتعود به ومعه إلى الحياة الكاملة فى العالم الآخر.

وقد حفلت النصوص المصرية القديمة وخاصة فى "متون الأهرام" وكتاب "الموتى" بالتعاويذ والرقى السحرية والابتهالات التى تقال من قبل المتوفى حتى يوافق آلهة العالم الآخر على الحفاظ على أعضاء الجسم، كما هى وخاصة الأعضاء الرئيسية؛

ففى الفصل السابع والعشرين من كتاب الموتى يوجد فصل عن عدم السماح لقلب الإنسان أن يؤخذ منه فى العالم[23] السفلى، وفى الفصل الثالث والأربعين فصل عن عدم السماح لرأس المتوفى أن تقطع منه فى العالم السفلى[24].

وفى الفصل الرابع والأربعين يوجد فصل فيه التحدى الساخر للموت حيث يقول النص : الأرواح (الخو) قد سقطت فى الظلام لكن عين "حورس" قد جعلتنى قويا والإله "إبوات" رعانى كطفل. لقد أخفيت نفسى معك أيتها النجوم التى لا تغيب ... أننى أبنك أيها الواحد العظيم. قد رأيت الأسرار الخفية المتعلقة بك، قد توجت ملكا للآلهة ولن أموت مرة أخرى فى العالم السفلى "[25].

وتتوالى بعد ذلك النصوص المشابهة لنفس هذا النص الذى يؤكد على أن الروح المتعلقة بالعالم الإلهى حينما تسقط فى العالم السفلى سرعان ما تتغلب على الظلام وتجد ما يساعدها على الصعود السماوى لتتجه إلى التوحد مع العالم الإلهى بفضل معرفتها للأسرار الخفية.

وثمة فصولا أخرى تتحدث عن أن الروح سرعان ما تتحد مع جسدها فى العالم الآخر بالضمان الإلهى، يقول أوزيريس أنى الظافر المبرأ فى الفصل التاسع والثمانين مبتهلا إلى الإله : أيها الإله العظيم لتضمن أن تأتى روحى إلىَّ من حيثما كانت . إن كانت متلكئة فلتدعها تحضر لى من المكان الذى تكون فيه"[26]. ونفس هذه النصوص تتكرر بألفاظ وصور أخرى فى متون الأهرام؛ ففى أحد هذه النصوص يقول الكاتب فى ابتهاله : "ما أجمل أن ترى، ما أطيب أن تنظر، تقول الآلهة عندما يصعد هذا الإله إلى السماء، عندما تصعد أنت إلى السماء وقوتك فيك ورهبتك فيك وسحرك عند قدميك، فعل له "جب" مثل الذى يفعله هناك تأتى إليك آلهة أرواح (بى) وآلة أرواح (نخن) والآلهة التى فى السماء والآلهة التى على الأرض، أنهم يحملونك على أيديهم لعلك تصعد إلى السماء، وتكون ثابتا فيها بهذا الذى اسمه : السلم يقول آتوم : السماء توهب لك والأرض توهب لك..... فلتدم، لتدم أيها الثور الدائم لأنك تدوم فى مقدمة أولئك، وفى مقدمة الأرواح "آخ " إلى الأبد"[27].

ولتقارن معى هذه النصوص مع ما ورد فى محاوره "الجمهورية" وخاصة فى أسطورة اربن ارمينيوس[28]، وفى محاورة فيدون تبدأ الفقرة 107 د بالقول : "أن كل ميت يأخذه الدايمون الخاص به والذى كان قسم له أثناء الحياة ليقوده إلى مكان معين يجمع فيه من ستجب محاكمتهم ليذهبوا بعد ذلك إلى هاديس مع هذا الدليل الذى أمر بأن يقود هؤلاء الذين من هذا العالم إلى هناك.وبعد أن يلقوا هناك القدر المقدور عليهم ويمكثوا الزمن الواجب عليهم يقودهم دليل آخر من جديد إلى هنا وذلك بعد فترات مقدورة وطويلة من الزمن.... والنفس المنظمة العاقلة تتبع قائدها ولا تجهل ما سيحل بها. أما النفس المربوطة فى وله إلى جسم.. فإنها بعد مقاومات متعددة وآلام متعددة ترحل بالجبر وبصعوبة يقودها الدايمون الذى عين لها. وحينما تصل نفس غير طاهرة قامت بأفعال مدنسة مثل القتل ظلما أو ارتكبت أفعالا من ذلك القبيل وأخوة لها من أفعال النفس الشقيقة لها، حيثما تصل هذه النفس إلى حيث توجد الأخريات فإن كل النفوس تهرب منها وتشيح عنها ولا يكون هناك من يرغب فى صحبتها فى رحلتها ولا فى قيادتها فتهيم وحدها فى حالة من الحيرة والاضطراب كاملة حتى يحين وقت معين فلما يأتى تنقل تحت حكم الضرورة إلى المأوى الذى يليق بها. أما النفوس التى عاشت فى طهر واعتدال حياتها وكان من حظها أن رافقتها الآلهة فى رحلتها وقادتها، فإنها تجد كلا منها على انفراد المكان الذى يليق بها .."[29].

إن من شأن هذه المقارنة بين هذه النصوص المصرية القديمة ومثيلتها عند افلاطون ليؤكد بما لا يدع مجالا لأى شك أن المصدر المصرى كان وراء هذه النصوص الأفلاطونية، فكلاهما يؤمن بالمصير الأخروى للنفس وبأنها تقطع طريقا شاقا أو سهلا للعالم الأخر حسب أفعالها فى حياتها الدنيا. إن ثمة إيمانا راسخا لدى المصريين القدماء ولدى أفلاطون بأن الموت الذى نشاهده فى هذا العالم الطبيعى ليس موتاً كاملاً مطلقا، وإنما هو لحظة بين حياتين، والحياة الأخرى أيا كانت صورتها إنما تمثل الامتداد المتصل مع الحياة السابقة.

ولعل السؤال الهام هنا هو : أن مصير النفس فى الحضارات الشرقية عموما والحضارة المصرية أحدها، وكذلك فى الحضارة اليونانية قد تفاوت بين الإيمان بالتناسخ الذى يعنى الولادات المتكررة للنفس وبين الخلود الأبدى، فإلى أى حد تواقفت الرؤية الأفلاطونية مع ما ورد من نصوص فى التراث المصرى القديم ؟!

أ - التناسخ :

تتحدث نصوص كتاب "الموتى" عن فصول التحولات. التحول إلى طائر "سنونو"[30]، وإلى الثعبان "سنا"[31]، وإلى "التمساح"[32]. وتتحدث "متون الأهرام"عن كائنات العالم السفلى وكيف أنها ستتلقى الفاسدين الذين سيتشكلون بأشكال مختلفة، وتقدم ابتهالات لهذه الكائنات حتى تترك النفس تعيش فى سلام وتسلم من الصراعات [33]. وهذه النصوص بها تلميحات واضحة إلى أنواع من الحيوات التى قد تمر بها النفس حتى تتطهر وتتخلص من أوزارها وذنوبها وتكون مؤهلة للانتقال إلى عالم الخلود.

وقد تكون النصوص الهرمسية أكثر وضوحاً فى النص على الحيوات المتعددة للنفس حينما يقول كُتابها : فى العالم العلوى هناك نوعان من الكائنات الإلهية فى خدمة احسان أتوم : "حراس الأرواح" و"مرشدو الأرواح". وحارس الأرواح مهمته العناية بالأرواح التى غادرت أجسادها ومرشد الأرواح يرسل الروح من آن لآخر تتجسد فى بدن جديد.

والطبيعة تعمل على جانب مرشدى الأرواح، حيث تصنع وعاءً فانيا تصب فيه الروح العائدة والطبيعة أيضاً لها مساعدان يطلق عليهما الذاكرة والمهارة؛ فالذاكرة تعمل على أن تنتج الطبيعة أشكالاً فردية هى نسخ من الأشكال الكونية المثالية، والمهارة تعمل على أن يناسب كل شكل فردانى الروح التى سوف تحل به وبحيث يكون للروح النشطة جسد نشيط وللروح المترهلة جسد مترهل وللروح القوية جسد قوى..."[34].

لقد انتقلت عقيدة التناسخ هذه من مصر ومثيلاتها من الحضارات الشرقية إلى الفكر اليونانى عبر أورفيوس وفيثاغورس، ولاشك أن أفلاطون قد نقلها إما عنهما أو عن مصر القديمة مباشرة، لكن نظرية أفلاطون قد تميزت عن سابقتها بالإحكام العقلى والتبرير الأخلاقى، إذ أنه قصر التناسخ على النفوس الشريرة. تلك النفوس التى اختلطت بالجسد فأثر فيها وأثقل وزنها فلم تتمكن من التطهر أى لم تتمكن من قطع علاقتها بهذا الجسد الفانى، ومن ثم فهى حين تحين لحظة مغادرتها له تثقل وتنجذب إلى الخلف نحو العالم المرئى خوفا من العالم اللامرئى هاديس (الجحيم)، فتظل تلف وتدور حول المقابر والمدافن حتى تقيد من جديد فى أحد الأجساد، وهى ستقيد إلى هذا الجسد الجديد حسب نوع السلوك الآثم الذى كانت تفعله فى حياتها السابقة. فمنها من يدخل جسد حيوان متوحش ومنها من يدخل جسد ذئب ومنها من يدخل جسد صقر أو حدأة، أما نفوس من زاولوا الفضيلة المدنية والاجتماعية على سبيل العادة ودون بصيرة، أو تأمل فيدخلون جسد النمل والزنابير والنحل أو قد يدخلوا من جديد جسد أناس من البشر.

إن مصير ولادات النفس فى حيواتها المختلفة عند أفلاطون إنما تتحدد إذن كما كانت تتحدد فى الفكر المصرى القديم بناء على أفعالها فى حياتها الأولى. وقد ورد حديث أفلاطون عن عقيدة التناسخ فى محاورات عديدة منها جورجياس وفايدروس وطيماوس والجمهورية(35).

ب- الخلود :

إن مصير النفس يتجاذبه إما الولادات المتكررة بهدف تطهيرها من ذنوبها وقضاء المدة المقررة لها فى هذه الولادات يعود كما قلنا إلى أفعالها. أو الارتقاء مباشرة إلى العالم الإلهى. وقد لخص كتاب الهرمسية العقيدة المصرية فى هذا الصدد بقولهم أنه : "لا تذهب كل الأرواح إلى مكان واحد ولا إلى أماكن عشوائية لكن كل روح تؤتمن إلى المكان الذى يناسب طبيعتها. وعندما تترك

الروح الجسد تتعرض لمحاكمة واستجواب رئيس الكائنات الإلهية. وعندما يجد أن الروح شريفة طاهرة يسمح لها بالحياة فى مكان يناسب طبيعتها. أما إذا وجد أنها ملوثة بجهل عضال فإنها يقذف بها إلى الأنواء والأعاصير تصطخب حولها إلى الأبد فى الرياح العاصفة ما بين السماء والأرض"[36].

وإذا كنا قد أشرنا فى الفقرة السابقة للنفوس التى مصيرها الولادات المتكررة، فإن ثمة نفوسا شريفة طاهرة يسمح لها بالحياة الخالدة فى مكان يناسب طبيعتها. وتشير متون هرمس إلى أن أتوم الإله "لن يعرف سوى الروح الربانية التى لم ترتكب خطأ فى حق أحد، تلك الروح التى قد فازت فى السبق إلى الطهارة وأصبحت عقلا كليا .. فهذه الروح عندما تهجر كينونتها المادية تصبح روحها فى جسد من ضياء حتى تعمل فى خدمة أتوم"[37].

وهذا هو نفس ما أكده أفلاطون فى محاوراته؛ فقد أكد بداية كما أشرنا على أن الثواب والعقاب مسألة ضرورية، وأكد ثانيا على أن هذا الثواب والعقاب سيتم وفقا للتمييز بين النفوس الآثمة أو التى فعلت الخير بدون فهم أو تعقل وبين النفوس التى تطهرت واستطاعت بالفعل أن تنتصر على الجسد وأن تنفصل عنه حتى وهى تحيا فيه (وهى نفوس الفلاسفة والأخيار). وفى كل الأحوال فإن أفلاطون يؤمن بضرورة أن النفس ستصل حتما بعد انقضاء مدة عقابها إلى حياة الخلود. وقد تميزت فلسفة أفلاطون حول خلود النفس بأنه قدم البراهين العقلية المجردة على صدق إيمانه بالخلود. حيث قدم ست براهين أربعة منها فى محاورة "فيدون" وأضاف إليهم اثنين آخرين فى محاورتى "الجمهورية" وفايدروس"[38].

وقد يتصور البعض خطأ أن هذه البراهين من نبت خيال أفلاطون أو من وحى فلسفته الخالصة فقط، ولكن الحقيقة هى أن بعض هذه البراهين تستند فى واقع الأمر على معنى النفس ذاتها وطبيعتها المستقلة والمميزة عن طبيعة البدن، ومن ثم فهى تعد من قبيل تحصيل الحاصل : فبرهان خيرية النفس الذى قدمه

أفلاطون فى "الجمهورية" مبنى على مسلمة مفادها "أن ما يفنى أى كائن هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة وهو العنصر الخسيس فيه". وطالما أن الشر لا ينسب للنفس ذاتها، وإنما ينسب لها بوصفها موجودة فى هذا الجسد، وحتى لو سلمنا بأن الشرور نفسية فإن النفس، كما يقول أفلاطون لا تموت بفعل الشر الخاص بها ولا بفعل الشر الخارج عنها، ومن ثم فإنها لابد خالدة وموجودة على الدوام[39].

وبالطبع فإن هذا البرهان مبنى فى الأساس على الاعتقاد الأصيل لدى أفلاطون بأن النفس خيرة بحكم أصلها الإلهى وأنه إن كان ثمة شرورا فإن هذه الشرور إنما ترتد إلى الجسد الفانى وهو الجزء المادى المتحلل من الإنسان. وهذا الأصل الإلهى الخير للنفس الإنسانية استمده من عقيدة المصريين القدماء كما سبق أن أوضحنا فى الفقرات السابقة. وعلى نفس النحو كانت بعض البراهين الأخرى مثل برهان التذكر وبرهان البساطة فهما مبنيان على الأصل الإلهى للنفس، إذ مادامت النفس قد أتت من العالم السماوى الإلهى فهى بلاشك بسيطة وغير مركبة، والبسيط لا يتحلل بينما المركب وهو الجسم هو فقط القابل للفناء والتحلل، وكذلك مادامت النفس من هذا الأصل السماوى الإلهى فهى بلاشك ستظل مشغولة بهذا الأصل ومتذكرة إياه وتتمنى العودة إليه وسيتحقق لها حتما ما تريد مهما دنست ومهما بلغ ارتباطها بالجسد الفانى، سيأتى عليها اليوم الذى تتطهر فيه وتقضى مدة عقوبتها لتعود إلى أصلها الذى تتذكره باستمرار [40].

ومن هذه البراهين العقلية على خلود النفس براهين تتعلق حقا بنظرية أفلاطون الفلسفية الأصيلة إلى حد كبير، نظرية المثل. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه برهان نظرية المثل حيث أن النفس البسيطة هى سر الحياة، ومن ثم تشارك فى مثال الحياة وهذا يعنى أنها ضد الفناء والتحلل والموت[41].

ويبقى أول وأهم البراهين العقلية التى قدمها أفلاطون وهو برهان

"الأضداد" أو "تعاقب الأضداد" ذلك البرهان الذى عبر عنه بقوله إن الأضداد موجودة فى الطبيعة و"أن كل ضد إنما يأتى أو يتولد من ضده ؛ إذ ياتى الضعيف من القوى والأسرع من الأبطأ ونفس الأمر مع ما ينفصل وما يتصل، ومع ما يبرد وما يسخن.. إن الأشياء تنشأ من بعضها البعض وأن عملية النشأة تكون متبادلة بين الشيء والشيء الآخر"[42]. وهذا ما يحدث لدى الإنسان فى مسألة الموت والحياة؛ فالحياة ضد الموت، كما أن الموت ضد الحياة وكل منهما يتولد من الآخر فالأحياء يخرجون من الأموات كما أن الأموات يخرجون من الأحياء ومادام الأمر كذلك. فهذا برهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة فى مكان ما، وأنها من هناك تعود إلى الظهور"[43] فهناك إذن حياة بعد الموت وهذه الحياة هى بالضرورة للنفس وليس للجسد الذى يتحلل ويفنى.

وهذا البرهان الأخير بالذات يكاد يكون منقولا عن متون هرمس التى تتحدث صراحة عن هذه الأضداد المتوالية فى الوجود وخاصة الحياة والفناء، الوجود والعدم إذ أن "نهاية الكينونة بداية الفناء ونهاية الفناء بداية الكينونة كل ما على الأرض يفنى فبدون الفناء لا خلق جديد. يأتى الجديد من القديم فكل مولد الجسد حى مثل نمو النبات من الحبة يتبعه فناء"[44]. وإذا كانت تلك التأملات الهرمسية متعلقة بإحدى الحقائق الكونية العامة فيما يتعلق بتعاقب الأضداد فإنها سرعان ما تنتقل إلى العالم الأصغر عالم الإنسان "فمولده ليس بداية الحياة وهو لا يعدو أن يكون مولد وعى شخصى، والموت تغير إلى حالة أخرى فهو لا يعدو أن يكون نهاية لذلك الوعى. ومعظم الناس جاهلون بالحقيقة ويخافون الموت ويعتقدون أنه أسوأ الشرور لكن الموت لا يعدو أن يكون هو تحلل الجسد الفانى. وينتهى دورنا كحراس للعالم عندما نتحرر من روابط الجسد فنعود مطهرين إلى الحالة الأولى من طبيعتنا العلوية"[45].

أنه الإيمان الكافى النقى بضرورة الحياة الأخرى التى لا تكون إلا للنفس بعد أن يتحلل البدن ويفنى بالموت.

إن ابتهالات وتأملات عديدة تتحدث عنها النصوص الهرمسية تصف رحلة النفس إلى عالم الحياة والخلود بعد أن تتولدا من الموت وبعد الفناء الظاهر، إن ثمة كائنات فى العالم الإلهى تسكن فوق الطبقة الثامنة من الطبقات السماوية تنادى الأرواح كى تسلم للإله وتصير من كائناته بالتوحد مع آتوم حيث يكون اكتمال المعرفة الحقة.. "وبعد أن يتم قبولها فى الخلود تتحول الروح الإنسانية إلى كائن ينضم إلى الكائنات الإلهية التى تهلل وتسبح احتفالا بانتصار الروح"[46].

إن هذه التعبيرات الصوفية عن الخلود الذى ستنعم به الروح بعد تركها للجسد الفانى كان السمة المميزة لروح الشرق فى الحديث عن مصير النفس التى انتقلت إلى أفلاطون ومن قبله إلى فيثاغورس فكانا أبرع من تمثل الفكر المصرى وعبر عنه فى ثوب أكثر عقلانية. وربما صدق ديوجين لايريتوس حين قال أن أفلاطون قد اشترى ثلاثة كتب عن المباحث الفيثاغورية القائمة على الكلمة الفيثاغورية وقد ضمها إلى الثيماوس (طيماوس) ومن ثم فلايثير التشابه بين ما ورد فى "طيماوس" أفلاطون وبين النصوص المصرية القديمة وخاصة الهرمسيات أى عجب حيث "كانت جل أفكار أفلاطون سليلة الحكمة المصرية القديمة"[47].

هوامش الفصل ومراجعه

1- راجع ما كتبناه عن الأصل المصرى الاشتقاقى لكلمة Sophia في كتابنا : مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، القاهرة 2004م، ص 33 – 34.

2- أنظر كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الثانية 2004م، ص 148.

3- "متون الأهرام" هى مجموعة من النصوص التى وجدت مكتوبة باللغة المصرية القديمة وبالخط الهيروغليفى فى غرفة الدفن والغرف المجاورة فى تسعة من أهرام مصر القديمة (الدولة القديمة) التى بنيت فى الفترة من 2375 ق. م إلى 2181 ق. م. وأحد أهرامات العصر الوسيط الأول فى الفترة من 2181 ق. م إلى 2055 ق. م.

وأقدم نسخة وصلتنا من هذه النصوص هى التى أتت من هرم "أوناس" أخر ملوك الأسرة الخامسة من سقارة وقد اكتشفت عام 1881م بفضل عالم المصريات ماسبيرو.

(أنظر مقدمة حسن صابر الذى نقل هذه المتون إلى العربية ونشرت عبر المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة (336)، القاهرة 2002م، ص 7.

4- وكتاب "الموتى" هو أحد أهم الكتب فى التراث الفكرى المصرى القديم، وتعد بردية "آنى" الكاتب المحفوظة بالمتحف البريطانى أهم البرديات التى تحتوى على أهم فصول هذا الكتاب. وقد نشرها لأول مرة السير والس بدج عام 1895م. (انظر : تقديم د. فليب عطية الذى نقل هذه البردية تحت عنوان "كتاب الموتى الفرعونى" ونشرته مكتبة مدبولى بالقاهرة 1988م، ص 5.

5- "الهرمسيات" أو النصوص الهرمسية أو متون هرمس مجموعة من النصوص تعزى إلى الحكيم المصرى القديم تحوت والذى قيل أنه تحول بحكمته إلى كائن ربانى وقد قدس هذا الحكيم منذ عام 3000 ق. م على أقل تقدير وقد نسب إليه اختراع الكتابة. وقد عرفت هذه النصوص لأول مرة منذ العصر السكندرى، حيث وجدت باليونانية واللاتينية والقبطية وجمعت فى مدينة الإسكندرية بمصر فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين.

(أنظر : الترجمة العربية التى قام بها عمر الفاروق عمر لهذه المتون نقلا عن ترجمة تيموثى فريك وبيتر غاندى، متون هرمس – حكمة الفراعنة المفقودة، نشرة المجلس الأعلى للثقافة (357)، القاهرة 2002م، ص 13، 15.

6- متون الأهرام، فقرة 25، الترجمة العربية لحسن صابر، ص 29.

7- نفسه، فقرة 93، ص 59.

8- نفسه، فقرة 214، ص 99.

9- نفسه، فقرة 465، ص 252.

10- نفسه، فقرة 305، ص 167.

11- أنظر : د. عبدالعزيز صالح : الشرق الأدنى القديم – الجزء الأول – مصر والسودان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1982م، ص 339.

12- أنظر : نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

وراجع أيضا الدكتور عبدالعزيز صالح : مداخل الروح وتطوراتها حتى أواخر الدولة القديمة، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة 1964م، ص 95 – 136.

13- أنظر الكتاب الرابع من محاورة الجمهورية، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1985م، ص 319 وما بعدها.

وكذلك : Timaeus : (64 - 70) Eng. Transe. by Jowett in "Great Books of Western World", University of Chicago, 1982, 8. 466.

14- أنظر هذه الصور والمذاهب المختلفة حول الإيجاد والخلق فى :

بحثنا بعنوان "فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة"، مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة، مجلد 55، عدد (4)، اكتوبر 1995م، ص 77 ومابعدها.

15- نفس المرجع السابق، ص 90.

وراجع كذلك : د. عبدالعزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة المجلة، القاهرة – فبراير 1959م، ص 41.

وأيضا : أنظر ترجمة أخرى فى : نصوص الشرق الأدنى القديمة، الجزء الأول نشرها جيمس بريتشارد وعربها وعلق عليها د. عبدالحميد زايد، وزارة الثقافة المصرية، هيئة الآثار – مشروع المائة كتاب (9)، القاهرة 1987م، ص 37 – 40.

16- متون هرمس، مصدر سبق الإشارة إليه، الترجمة العربية ص 58.

17- أفلاطون : فايدروس، (249 – 248)، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمى مطر، دار المعارف بالقاهرة 1969م، ص ص 70 – 74.

وراجع كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، ص 558 – 559.

18- متون هرمس، الترجمة العربية، ص 64.

19- كتاب الموتى، مصدر سبق الإشارة إليه، الفصل 125، ص 124 – 127.

20- أنظر بحثنا : بتاح حوتب – رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة، نشر ضمن كتاب : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1997م.

21- أنظر :

Plato : Timaeus. P. 466.

وكذلك محاورة الجمهورية الكتاب الرابع : نفس الموضع.

وراجع كذلك كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، ص 562.

22- أنظر : نفس كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 565.

23- كتاب الموتى، فصل 27 – نص 1، ص 69.

24- نفسه، ص 72.

25- نفسه، ص 73.

26- نفسه، ص 103.

27- متون الأهرام، مصدر سبق ذكره (فقرة 306)، ص 167 – 168.

28- راجع محاورة الجمهورية (613 وما بعدها)، الترجمة العربية ص 556 وما بعدها.

29- أفلاطون : فيدون (107 د – 108 أ – جـ)، الترجمة العربية لعزت قرني، نشرة دار النهضة العربية، القاهرة 1973م، ص 238 – 239.

30- كتاب الموتى، مصدر سبق ذكره، ف 86، ص 99.

31- نفسه، ف 87، ص 101.

32- نفسه، ف 88، ص 102.

33- أنظر على سبيل المثال : متون الأهرام، مصدر سبق ذكره، الفقرات من 382 – 402، ص 208 – 214.

34- متون هرمس، مصدر سبق الإشارة إليه، ص 76.

35- أنظر : كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية، ط 2، ص 564.

وراجع : المواضع المشار إليها فى تلك المحاورات الأفلاطونية.

36- متون هرمس، مصدر سبق ذكره، ص 80.

37- نفسه، ص 81.

38- أنظر تفاصيل هذه البراهين الستة فى : كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 566 – 570.

39- أفلاطون : الجمهورية (609)، الترجمة العربية ص 549.

40- أنظر كتابنا: السابق الإشارة إليه، ص 566 – 567.

41- نفسه، ص 568 – 569.

وراجع محاورة فيدون (105 د – هـ)، الترجمة العربية ص 226 – 227.

42- أنظر : أفلاطون : فيدون (70 أ – ب – جـ)، الترجمة العربية ص 82 – 83.

43- نفس المصدر (72 أ)، الترجمة العربية ص 85.

44- متون هرمس، سبق الإشارة إليه، ص 80.

45- نفسه.

46- نفسه، ص 81.

47- أنظر مقدمات الترجمة العربية لمتون هرمس، سبق الإشارة إليها، ص 26.

الفصل السادس

أفلوطين فيلسوفا مصريا (*)
الأصول المصرية لفلسفة
أفلوطين السكندرى

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية الذى عقد بالإسكندرية فى نوفمبر 1986م. ونشر بكتاب الجمعية السنوى الأول بالقاهرة، 1990م.

مقدمــة :

بداية، يجدر الإشارة إلى أنه ليس من أغراض هذا البحث التشكيك فى التأثير اليونانى على فلسفة أفلوطين. فلا أحد يمارى فى أن أثرا واضحاً للفلسفات اليونانية يبدو فى فلسفته، إذ نجد الكثير من أفكار معظم الفلاسفة اليونانيين معروضة بوضوح فى تساعياته.

ولكن الذى نود التأكيد عليه أن أفلوطين صاحب فلسفة متميزة تماماً عن فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو أى فيلسوف يونانى آخر، وأن كل ما فى الأمر أنه – وغيره من مفكرى عصره – لم يكن بوسعه أن يتفلسف بعيدا عن التأثر بالفلسفة اليونانية، فقد كانت تمثل بلاشك رافدا أساسياً من روافد العصر الثقافية وملمحاً من الملامح التى شكلت فكر أى فيلسوف أتى بعدها حتى مطلع العصر الحديث.

وما نود أن نؤكد عليه أيضا أن أفلوطين تميز عن فلاسفة عصره الآخرين بأنه استطاع بأصالة وبراعة فائقين أن يوظف الفلسفة اليونانية وأن يستخدمها لأغراضه الخاصة، فكان حينما يريد أن يدعم رأيه الخاص، يقدم دليلا عليه من سابقيه خاصة من أفلاطون أو من أرسطو أو من أى فيلسوف آخر من فلاسفة اليونان كهيراقليطس وبارمنيدس وأنبادوقليس وانكساجوراس وبعض الرواقيين، وكان السبب المباشر وراء ذلك أن معظم تلاميذه فى روما كانوا من اليونانيين الذين وفدوا إلى روما ليتتلمذوا على يديه، وكان أشهر هؤلاء فورفريوس صاحب المدخل الشهير إلى منطق أرسطو (ايساغوجى). ولما كان هؤلاء من ذوى الثقافة الفلسفية اليونانية سواء كانوا من الرومانيين أو اليونانيين، فقد كان على أفلوطين أن يقدم لهم أدلته من تراثهم الفلسفى اليونانى، وكان فى ذلك شديد الذكاء حيث كان يؤكد لهم دائماً أنه لم يأت بجديد، فهو يقول مثلا فى التساعية الخامسة وهو يتحدث عن الأقانيم الثلاثة وعن كيف أن العقل آت من الخير بالذات أو من

الواحد وأن النفس آتية من العقل "أن نظريته ليس فيها شيء جديد .. وليست هى وليدة اليوم .. لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون تفصيل وما نحن إلا مفسروا هذه المذاهب القديمة التى تشهد بقداستها كتابات أفلاطون"[10].

وهو يستشهد بعد ذلك بآراء لبارمنيدس وانكساجوراس وهيراقليطس وانبادوقليس وأرسطو، ولا يجب أن تخدعنا مثل هذه الاستشهادات، فقد كان الغرض منها هو توصيل فكرة أفلوطين الأصلية إلى تلاميذه عبر تلك الاستشهادات عليها من تراثهم الفكرى.

إن ما يهدف إليه بحثنا إذن هو بيان أصالة أفلوطين الفلسفية بالنظر إليها من منظور مصرى شرقى، وليس من المنظور اليونانى التقليدى الذى جرت عليه عادة المؤرخين الغربيين، ومن تابعهم من المؤرخين الشرقيين والعرب.

إن أفلوطين فى تقديرنا فيلسوف مصرى شرقى فى المقام الأول. أنه ختام تلك السلسلة التى بدأت من بتاح حوتب فى القرن السابع والعشرين قبل الميلاد المارة بايبور واخناتون وامنموبى إلى الهرامسة[2] وأفلوطين. وتستند وجهة النظر هذه على حجج عديدة تبدو من النظر فى حياة أفلوطين وكتاباته، والنظر فى فلسفته وأخيرا من النظر فى تصوفه.

أولاً : حياة أفلوطين وكتاباته :

أصبح من المعروف حسب رواية فورفريوس Porphyry وتأكيدات المؤرخين. أن أفلوطين قد ولد حوالى عام 204 / 205م بمدينة ليقوبوليس Lycopolis فى أواسط مصر وقد عنى والديه بتنشئته وتثقيفه فذهب إلى المدرسة فى عامه الثامن ليتلقى العلوم الأولية. وحينما بلغ الثامنة والعشرين شعر برغبة شديدة فى دراسة الفلسفة على يد مدرسى الإسكندرية من ذوى الشهرة الواسعة آنذاك، فذهب إليها وبعد فترة من البحث عن أستاذ يروى ظمأه إلى العلم، أرشده أحد أصدقائه إلى أمونيوس Ammonius، وما أن استمع إليه حتى أعجب به

وظل يلازمه ويدرس عليه حتى بلغ التاسعة والثلاثين من عمره أى حوالى إحدى عشرة سنة كاملة.

وقد أحس أفلوطين آنذاك بالحاجة إلى الاطلاع على مبادئ الفلسفة الفارسية والهندية فانضم إلى حملة الإمبراطور جورديان Gordian التى كان يستعد لشنها على فارس. ولكن الحملة لم تكتمل حيث قتل الإمبراطور فى إحدى المدن العراقية، فهرب أفلوطين بصعوبة إلى أنطاكية، ومنها ذهب إلى روما حينما تولى الإمبراطور فيليب وكان فيلسوفنا قد بلغ آنذاك الأربعين من عمره (3).

وهنا نتوقف لنلاحظ عدة ملاحظات فى غاية الأهمية، أولها : أن أفلوطين مصرى المولد والنشأة، تعلم على يد أساتذة مصريين شرقيين سواء فى مدينته الأصلية أو فى الإسكندرية. وقد كان أمونيوس هو أستاذه المباشر الذى استطاع دون غيره أن يستبقيه فى حضرته أحد عشر عاماً كاملة. ومما رواه فورفريوس عنه أنه كان مسيحياً ارتد عن المسيحية، ورغم عدم معرفتنا الكاملة بتعاليمه لأنه كان يرى ضرورة بقاءها سرية وعاهد تلاميذه ومن بينهم أفلوطين على ذلك، إلا أننا نستطيع أن نستنتج من ذلك أنها كانت تعاليم روحية أكثر منها عقلية، فقد كان هدفه قبل كل شىء هو أن يلقن تلاميذه طريقة روحية سامية فى السلوك، فقد كانت تهدف – كما يقول بربيه E. Breheir (4) – إلى تحويل الآراء المأخوذة من بقية المدارس إلى طريق للسلوك الروحى، وهى طريقة اشترك معه فيها بعد ذلك أفلوطين.

ولقد كان أمونيوس متأثرا إلى حد بعيد بالمؤلفات الهرمسية القريبة جدا من عصر أفلوطين والتى كان من صفاتها البارزة صفة "السرية" التى كانت طابع تعاليم أمونيوس كما أشرنا سابقاً. وقد أكد المؤرخون بناء على ذلك على التشابه القوى فى عدة نواح رئيسية بين التعليم الهرمسى وتعليم أفلوطين – عبر أمونيوس أستاذه – كما يظهر من التساعيات(5).

وثانى هذه الملاحظات، تلك الرغبة الملحة فى دراسة روافد الفلسفة الشرقية

الأخرى غير الفلسفة المصرية التى عاش فى إطارها، والتى بدت فى انضمامه للحملة التى كان سيغزو بها الإمبراطور بلاد فارس. فقد أراد أن يتعرف ويطلع بصورة مباشرة على تلك الفلسفات. وقد كان يعيش حياة الزهد التى تذكرنا بحياة حكماء الشرق كزرادشت وبوذا، فلم يكن يعتد كثيرا بالظروف المادية التى تحيط به، وكان يخجل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسد، فلم يكن يتحدث عن أسرته أو نسبه أو موطنه، وكان كثيرا ما يعترض بشدة على أن يجلس أمام مصور أو نحات[6] .. وكان يرفض العلاج من مرض فى أمعائه، كما كان لا يذهب إلى الاستحمام بالحمامات العامة مكتفياً بتدليك جسده بنفسه كل يوم فى منزله[7]. كما أنه لم يخبر أحدا مطلقا بالشهر الذى ولد فيه أو يوم مولده[8].

أما ثالث هذه الملاحظات، فتتعلق بالتساؤل عن السبب وراء هروب أفلوطين إلى أنطاكية ثم ذهابه إلى روما ؟! وأهمية هذا التساؤل تكمن فى أن الكثيرين من المؤرخين يؤكدون يونانية أفلوطين بالنظر إلى أنه تفلسف فى روما كما أنه لم يكتب إلا هناك وفى أواخر حياته[9]. إن السبب الحقيقى وراء ذهاب أفلوطين إلى روما واستقراره بها هو أنه ربما أحس أنه قد تلقى من أمونيوس كل تعاليمه، وأنه لم يعد بحاجة إلى مزيد منها. كما أن سبباً آخر ربما كان هو السبب الأهم وهو أن أفلوطين وفاء منه لأستاذه قد رفض العودة إلى الإسكندرية كى لا يؤسس مدرسة تنافس مدرسة أستاذه امونيوس[10]، ففضل التوجه إلى روما وكانت منارة ثقافية كبرى مثلها مثل الإسكندرية، وربما يكون من أسباب ذلك فى اعتقادنا أنه قد فضل الذهاب إلى روما لينشر فلسفته الخاصة ذات الطابع الشرقى فى ذلك المجتمع ذا الثقافة اليونانية، فقد كانت الإسكندرية تعج بالمعلمين من كافة المدارس الفلسفية والمتعلمين الذين صهرت بداخلهم التعاليم الشرقية بالتعاليم اليونانية. وربما أراد أفلوطين أن يؤسس مدرسته الفلسفية فى معقل من معاقل الفلسفة اليونانية لينشر فلسفته الشرقية هناك. وليس أدل على ذلك من أن أفلوطين قد بدأ تدريسه بقراءة نصوص فلاسفة الإسكندرية وخاصة

نصوص نومنيوس وهو من أشهرهم وكان يميل إلى المذاهب الشرقية الدينية واعترفت بنبوة موسى والمسيح، كما أنه صاحب القول الشهير "أن أفلاطون لم يكن إلا موسى يتحدث اليونانية". وكانت فلسفته كما كانت فلسفة أفلوطين تستهدف طمأنينة النفس وسكينة القلب قبل كل اقتناع عقلى[11].

ولنلاحظ بعد ذلك ملاحظة أخيرة، هى أن أفلوطين بدأ حياته فى روما وقد بلغ الأربعين من عمره، مما يوضح أنه كان آنذاك قد بلغ درجة عالية من النضج، فقد تشكل فكره واكتسبت فلسفته إطارها المحدد من بيئته الشرقية المصرية، ولا ينفى هذا بالطبع ما بداخل هذا الإطار من مؤثرات يونانية شاعت فى الإسكندرية، وكل ما حدث بعد ذلك من تطور فكرى لأفلوطين كان نتيجة تلك المناقشات التى أدارها مع تلاميذه من المتأثرين بالفلسفات اليونانية، وغلب على تلك المناقشات بالطبع محاولة أفلوطين التوفيق بين فلسفته الخاصة وتلك الفلسفات. فقد شكلت فلسفة أفلوطين إذن فى بيئتها الشرقية الأصلية قبل أن يبدأ فى كتابتها فى العام الأول من حكم جالينوس Gallienus أى وهو فى التاسعة والأربعين من عمره[12]، وذلك بعد الحاح من تلاميذه الرومانيين.

ولعلنا نجد فيما قاله فورفريوس عن كتابة أفلوطين لمقالاته ما يفيد فى تأكيد ذلك، حيث أن النظر فى المقالات الواحد والعشرين التى كتبها قبل أن يلتحق فورفريوس بالمدرسة يوضح لنا أنه كان مشغولا بمشكلات فكرية كانت هى الشغل الشاغل لفلاسفة الإسكندرية، فقد كتب عن الجمال، عن خلود النفس، عن جوهر النفس، عن العقل – الصور – الوجود، عن هبوط النفس إلى الجسم، عن الواحد، عن هل كل النفوس واحدة، عن الواحد، عن أصل ونظام الموجودات، عن أرواحنا الحارسة، عن الأقانيم Hypostases الثلاثة، عن الفضائل [13]. . . . إلخ.

وحينما استقر فورفريوس فى روما وأخذ يلح على أفلوطين لمواصلة الكتابة بدأت مرحلة جديدة من كتاباته أخذت طابعا جديدا، حيث نلاحظ فيها بداية اهتمامه بمشكلات الفلسفة الآرسطية، ويبدو أن ذلك كان بتأثير فورفريوس،

حيث كتب عن العقل، وعن الواقع والوجود، ومشكلة الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وعن النفس. وعن التأمل وان كان يبدو فى كتاباته فى هذه المرحلة أنه ما يزال مشغولا بفكر الإسكندرية فكتب "الرد على الغنوصيين Against the Gnostics كما كتب عن الأعداد، وعن الإرادة الحرة، وعن العالم، وعن أنواع الوجود[14]. وقد كتب أفلوطين هذه المقالات – كما يقول فورفريوس – أثناء السنوات الست التى قضاها معه فى روما، وقد أخذ موضوعاتها من المشكلات التى أثيرت من وقت لآخر أثناء مناقشاته ومقابلاته فى المدرسة[15].

أما كتابات أفلوطين فى الفترة الأخيرة من حياته والتى تمت بعد مغادرة فورفريوس روما وذهابه إلى صقلية Sicily والتى يقول فورفريوس أن أستاذه أرسلها إليه هناك، فقد كانت عن السعادة، عن العناية الإلهية، عن معرفة الأقانيم، عن الحب، عن طبيعة الشر، عن النجوم، عن الوجود الحى[16]. وهى كما يبدو من عناوينها تمثل عودة إلى نقطة البدء، إذ يغلب عليها انشغاله بمشكلات أخلاقية ذات طابع صوفى. فقد تطورت فلسفة أفلوطين إذن تبعاً لمراحل حياته كما بدا هذا من تطور كتاباته، فقد شهدت مرحلة وسطى تمثل فيها بوضوح انشغاله بالفكر الأرسطى على وجه الخصوص، ولكنه كان قبل وبعد هذه المرحلة هو الفيلسوف المصرى السكندرى الذى شغلته مشكلات عصره الفكرية، وعبر عنها ببراعة فائقة عن طريق مزيج فريد صبغه بشخصيته الفكرية المستقلة عن كل من تأثر بهم.

ثانياً : فلسفته الميتافيزيقية :

إن فلسفة أفلوطين رغم تنوع جهات النظر إليها، ورغم عزف صاحبها على أوتار عديدة، هى فلسفة البحث عن الوحدة، البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة، والبحث عن كيفية صدور الوحدة عن الكثرة. ولذلك كان حديث المؤرخين عن فلسفته حديثاً يميزون فيه دائما بين طريقين، طريق صوفى صاعد تصعد فيه النفس من الكثرة المتمثلة فى ظواهر العالم المحسوس إلى الوحدة

المتمثلة فى الواحد أو المطلق. وطريق فلسفى هابط تهبط فيه من الوحدة إلى الكثرة، من وحدة المطلق إلى العقل الكلى إلى النفس الكلية ثم إلى كثرة ظواهر العالم المحسوس مرة أخرى.

ولقد كثر حديث المؤرخين للفلسفة عن أصول الفلسفة الأفلوطينية، فقالوا: أنه قد أخذ فكرة البحث عن الوحدة من الفكرة الفلسفية التى كانت شائعة عن وحدة الوجود، فقد كان لدى بارميندس فكرة مماثلة [17]. وهو ربما أخذها عن الرواقية [18]. ولكن الحق الذى يشهدون به أن فكرة وحدة الوجود عنده مختلفة عن الفكرة الايلية، فالطابع العام لنظرة بارمنيدس إلى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين، فصورة العالم عند الأول سكونية، فالكون لديه يكون كلا متجانساً لا تنوع فيه ولا تدرج، أما عند أفلوطين فصورة العالم حركية متدرجة[19]. كما أن فكرة أفلوطين مختلفة عن مثيلتها عند الرواقية، فقد كانت وحدة الكائن عند الرواقية تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحانى يسرى فى الكائن فيكسبه التماسك والوحدة أما عند أفلوطين فإن أساس الوحدة هو التأمل، فإن تأمل الكائن لما هو أعلى منه فى الوجود والوحدة يضفى عليه وجودا ووحدة فالقول بأن الوحدة هى مصدر الوجود يعنى أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود[20].

إن وحدة الوجود عند أفلوطين متميزة تماماً عن مثيلاتها عند الفلاسفة سواء من السابقين له أو اللاحقين عليه، فهى وحدة وجود حية ديناميكية صدورية فيضية وقد أفلح زيللر حينما سماها Dynamic Pantheism [21] أن العالم كما يصوره ينبثق كنوع من الفيض التدريجى عن الحياة الإلهية التى تنبثق أصلا عن الواحد دون أن تنقص من ذاته شيئاً، والتدرج فى مراتب الكمال لا يعنى أن نقصاً يشوب العقل الكلى أو النفس الكلية باعتبارها أقانيم العالم المعقول، بل على العكس إن كمال الأقنوم السابق يصب فى الأقنوم اللاحق باعتبار أن كل أقنوم لاحق فى نظر أفلوطين هو لوجوس Logos للسابق عليه أى أنه صورة صدرت عنه

متمثلة فى وجود أدنى من وجوده لكن كمال هذا الوجود الثانى مرتبط بكمال الوجود الذى صدر عنه حيث يربط بينهما تأمل اللاحق للسابق باستمرار. فالعقل Nous يتأمل المطلق الذى صدر عنه، والنفس الكلية تتأمل العقل الذى صدرت عنه. وهكذا يظل التأمل هو جوهر الوحدة بين أقانيم العالم المعقول لدى أفلوطين، كما أنه أساس وحدة العالم المحسوس أيضاً رغم كثرته الظاهرة.

وقد قيل أيضاً أن أفلوطين قد استعار التمييز الأفلاطونى الشهير بين عالمين، العالم المعقول والعالم المحسوس، وإن فلسفته من هذه الناحية لم تكن إلا صدى لفلسفة أفلاطون. والحق أن وجهة النظر هذه لها ما يبررها نظراً لأن أفلوطين نفسه قد حاول إسناد رأيه ذلك إلى أفلاطون كما حاول بيان أصل نظرته التثليثية للعالم المعقول من فلسفته، فقد اعترف بأن نظرته التثليثية تلك للعالم المعقول (الواحد – العقل – النفس) ليست جديدة بل هى أفكار تعود فى أصلها إلى أفلاطون، فهو يعتبر الكائنات ثلاثة، الخير الأسمى وهو الحقيقة الأولى، العقل وهو الوسيط الإلهى (الديمورج) ثم النفس فى المرتبة الثالثة[22].

ولكن إن شئنا الدقة، فهذا تفسير أفلوطينى لفكرة أفلاطونية.وقد تكون الفكرة فى أصلها مستمدة من التراث الشرقى حيث كثر الحديث فيه عن ثالوثات، فملحمة جلجامش البابلية مثلا والتى عثر عليها فى خرائب نينوى تتحدث فى لوحتها الأولى عن "الثالوث المقدس آنو، وانليل، وايا" وهناك الثالوث الإلهى المصرى الشهير "إيزيس وأوزوريس وحورس". لقد عرفت فكرة الثالوث بوضوح فى عصر أفلوطين، فهناك عقيدة الثالوث المسيحية وهناك الاجتهادات اللاهوتية التى ظهرت فى الإسكندرية فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد لتفسير هذه العقيدة ولاشك أنه قد تأثر بهذه الاجتهادات وعلى رأسها اجتهاد زميله أوريجنيس الفيلسوف المسيحى[23].

ولاشك أن هذا الثالوث الأفلوطينى يختلف اختلافاً بيناً عن الثالوث المسيحى أو الثالوثات الشرقية القديمة. فأفلوطين أقام هذا الثالوث فى عالمه

المعقول على أساس عقلانى بحت، وبمقتضى فلسفته الفيضية الجديدة. أما بالنسبة للتأثير الأفلاطونى هنا فهو فى اعتقادنا ضئيل، ضئيل، ففكرة أفلوطين عن أقانيم العالم المعقول ثم صدور العالم المحسوس عن تأمل النفس للأقنوم الأعلى عن طريق ما يسميه أفلوطين بمبدأ الطبيعة الذى يحوى الأصول أو المبادئ البذرية الأولية Logoi spermatichoi لكائنات العالم الطبيعى، مختلفة أشد الاختلاف عن العالم المعقول الأفلاطونى فمضمون ذلك العالم عند أفلاطون هو المثل. وهذه المثل عنده تشكل عالما متميزا ووجودا مستقلا عن العالم المحسوس من جهة، وعن الإله من جهة أخرى، فمنها وبواسطة فاعلية الصانع تتشكل جميع كائنات العالم الطبيعى حيث يتخذ الصانع من المثال نموذجاً يحتذى به حينما يصنع كائنات هذا العالم المحسوس، والتى هى فى النهاية مجرد ظلال باهتة لمثلها الكائنة فى العالم المعقول[24].

أما العالم المعقول عند أفلوطين فهو يتمثل فى تلك الأقانيم (المبادئ الثلاثة) التى ترتبط ببعضها ارتباطاً لا ينفصم، كما أنها ترتبط بالعالم المحسوس ارتباطاً يشكل جوهر عقيدة أفلوطين فى وحدة الوجود، وذلك عن طريق فكرته الأصيلة عن الفيض.

وهنا نتوقف لنوضح أصول هذه الفكرة التى ميزت بشكل حاسم بين ميتافيزيقا أفلوطين وميتافيزيقا أفلاطون. لقد رأى أرمسترونج Armstrong ردها إلى الرواقية وكذلك رأى ريفو Rivaud، حينما رأى الأول أن الخلفية الفكرية التى كانت لدى أفلوطين حينما قال بتلك الفكرة هى خلفية رواقية وبالذات فى المبدأ الرواقى المتأخر حول انبثاق العقل عن تصور إلهى أساسه النار المادية[25]. بينما رأى الثانى أن ثمة تشابها بين طبيعيات الرواقيين وبين فكرة الفيض الأفلوطيينة بالنظر إلى فكرة الرواقيين عن نارزيوس الكائنة فى كل الأشياء، وامتداد العناية الإلهية لديهم فى أقل الموجودات الطبيعية شأناً[26].

ولسنا بحاجة إلى بيان تهافت هذه الأفكار، ففكرة أفلوطين عن الفيض

تنأى بنا تماماً بطبيعتها عن ذلك التصور المادى للخلق عند الرواقية. كما تنأى فكرة أفلوطين عن العناية الإلهية عن الفكرة الرواقية حيث إن الاتصال بين المطلق والأشياء عنده يكون اتصالا أساسه التأمل المستمر الذى ان ميز بين الكائنات معقولة ومحسوسة من حيث مراتب الوجود فهو لا يميز بينها كثيرا من حيث ما فيها من ألوهية مستمدة من كونها فيضاً عن المطلق (الواحد).

إننا إذا أردنا البحث عن مصدر لهذه الفكرة، فلابد من العودة إلى التراث الشرقى الذى كان سائدا فى الإسكندرية. وأول ما يقفز إلى الذهن حينذاك هو المصدر الغنوصى حيث قال الغنوصيون بأن الأشياء "تصدر" عن الواحد فى نظام تنازلى حتى نصل إلى المادة [27]. وإن كان التشابه واضحاً بين الفكرة الأفلوطينية والفكرة الغنوصية، فإن الفكرة الغنوصية رمزية غامضة، فهم لا يوضحون كيفية ذلك الصدور، بل يلجأون على طريقتهم الرمزية الأسطورية فيصورون المسألة كالولادة تماماً[28].

أما فكرة أفلوطين كما توضحها نصوصه فهى قائمة على أساس "أن الواحد كامل لأنه لا يبحث عن شيء، ولا يملك شيئاً، وليس بحاجة إلى أى شيء"[29] ولأنه كامل كمالا مطلقا يفوق كل تصور فهو "قدرة خارقة"[30] وهو لا يستطيع التقوقع داخل ذاته، وإبداعه يحدث بالضرورة[31]. وهكذا يبدع الإله الوجود بالفيض وهو كالنبع الذى يفيض بمياهه على الأنهار كلها ولكنه مع هذا لا ينضب أبدا[32]. إذن جوهر عملية الفيض هو الكمال المطلق للواحد، ذلك الكمال الذى من فرط لانهائيته يصدر عنه غيره بالضرورة وهذه فكرة غير مسبوقة بأى صورة من الصور. ومن جانب آخر، فإن عملية الفيض والتى تعنى ضرورة الإيجاد أو الخلق أساسها عملية أخرى هى التأمل حيث أن أول ما يفيض عن الإله (المطلق) الواحد هو "الحياة اللامحدودة" التى ما أن تفيض حتى ترتد إليه وتتأمله فتتخذ لها حدا وصورة، وتصبح آنذاك كائناً معينا ذا كثرة فى وحدة هى العقل[33]. فكأن التأمل هنا هو المرادف للإيجاد أو للخلق، حيث صدر العقل عن المطلق نتيجة التأمل كما

تصدر النفس الكلية عن العقل نتيجة تأمله للمطلق، وكذلك تنشأ كائنات العالم المحسوس نتيجة تأمل الوجود الأدنى للنفس أو ما يسميه أفلوطين مبدأ الطبيعة الذى هو "صورة ثابتة وليس مركباً من مادة وصورة، كما أنه ليس بحاجة إلى العنصر المتغير أى للمادة"[34]. وإذا ما سألنا كيف تنتج الطبيعة كائناتها لأجابت إن كان لها أن تسمع أو تجيب "أن كل ما يحدث فى الوجود هو موضوع لتأملى الصامت وهو يناسب طبيعتى التى صدرت عن التأمل، والعنصر الذى يتأمل فى ينتج موضوعاً للتأمل"[35].

وهذه الفكرة الفريدة عن المرادفة بين فعل التأمل والخلق ليس لنا أن نشبهها بأى فكرة يونانية سابقة. صحيح أن أفلاطون وأرسطو قد أعليا من شأن التأمل، فجعله أفلاطون هو وسيلتنا لحدس عالم المثل والارتفاع منه إلى حدس مثال المثل (الإله – مثال الخير)[36]. وقد جعله أرسطو هو المهمة الأولى والأساسية للفيلسوف، فبه نصل إلى معرفة الإله، وبه نصل إلى حدس المبادئ الأولى، أنه الفعل الأكثر كمالا، وهو الفعل الأكثر قداسة وألوهية من بين أفعال البشر[37]. لكن هذا الإعلاء من شأن التأمل كان عند فلاسفة اليونان مقصورا على اعتبار أنه فعل من أفعال الإنسان، وهو مقصور على الفيلسوف فهو وحده الذى يحقق أسمى مرتبة للتأمل الإنسانى وهو الذى يتشبه فى هذا بالإله.

وفى اعتقادنا، أن الأصل الأوحد لهذه الفكرة الأصيلة عند أفلوطين هو الأسطورة المنفية حول تفسير نشأة العالم الطبيعى عن الإله بتاح الذى كان لسان الآلهة وقلبهم حيث يقول كهنة منف فى ذلك :

أنه هو "القلب" الذى يسبب ظهور كل (رأى) يتم، أما اللسان فهو الذى يعلن ما يفكر فيه القلب. وهكذا تم تشكيل جميع الآلهة.. وفى الواقع ظهر جميع النظام الإلهى بواسطة ما فكر فيه القلب وما أمر به اللسان... (وهكذا نال العدل كل من) فعل الشىء المرغوب فيه، و(عوقب) الذى يفعل الأمر غير المرغوب فيه، وأعطيت الحياة لمن يؤمن بالسلم وأعطى الموت للخاطئ. وهكذا تم كل عمل وكل

مهنة، وعمل الأذرع، وحركة الأرجل، ونشاط كل عضو فى الجسم حسب الأمر الذى فكر فيه القلب والذى جاء عن طريق اللسان، والذى يعطى قيمة لكل شىء.."[38].

وهكذا نرى مدى بيان هذا النص لتلك الأسطورة - التى يرجع تاريخها لألفى عام قبل نشأة الفلسفة اليونانية - لكيف أن ثمة عقلا مسيطرا خالقاً، عقل تصور مظاهر الطبيعة ثم أبدعها عن طريق ذلك العقل وهذا التأمل. ولنلاحظ كيف عبر هذا النص بوضوح عن نفس فكرة أفلوطين التى تقول "أن كل الموجودات تصدر عن التأمل". وتزداد هذه الأسطورة أهمية حينما نجد أنها تعبر عن فكرة أفلوطين عن اللوجوس Logoi التى تحير المؤرخون فى البحث عن أصلها لديه، حيث أن بعضهم فسرها على أنها تعنى المبادئ باعتبار أن أشياء العالم الطبيعى تصدر - كما قلنا - عن طريق ما سمى لديه Logoi Spermatichoi أى المبادئ البذرية. وقد ردوا هذه الفكرة إلى أصل رواقى حيث أن الفكرة التى لدى الإله عن الأشياء والتى يسعى إلى تحقيقها بخلق هذه الأشياء هى أشبه ببذرة يتولد عنها ذلك الشىء بالضرورة ومن هنا أطلق الرواقيون على هذه الأفكار الفاعلة التى تنتج عنها الأشياء اسم "المبادئ البذرية"[39].

ولكن هذا الاصطلاح عند أفلاطين كان يستخدم بالنظر إلى "مبدأ الطبيعة" الذى يحوى تلك الأصول البذرية، ليوضح أساس الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس باعتبار أن النفس الكلية تنطوى على كل المبادئ التى هى أصل نشأة الموجودات الحسية. وهو ان تأثر فى الأخذ بهذا المبدأ بالرواقيين، فلا يجب أن نغالى فى هذا الاتجاه حيث أن فكرة افلوطين عن اللوجوس مختلفة عن الفكرة الرواقية، فالفكر الرواقى فكر تمتزج فيه المادة بالعقل امتزاجاً لم يكن يرضى عنه أفلوطين، وقد نقدهم كثيرا فى هذا الشأن.

ولقد قال أفلوطين نفسه موضحاً ما يعنيه أن "قوام هذا القانون (الذى يخضع له كل الموجودات) هو المبادئ البذرية الصادرة عن العالم المعقول والتى

هى علل حركات النفوس وقوانينها"[40].

إن الأشياء فى تصور أفلوطين قد تشكلت من فيض إلهى، وليست تلك الأصول البذرية إلا أفكاراً عقلية Noemata بحيث تكون هى القدرة المصورة للموجودات والتى تضفى عليها أشكالها وصورها المستمدة من العقل. وهذا التفسير يقرب الصلة بين فكرة أفلوطين وما ورد فى الأسطورة المنفية للخلق، فالعالم قد نشأ عن كلمة إلهية أساسها تفكره وتأمله ورغبته فى الإيجاد، فكان الإيجاد. إن الشبهة المادية هنا غير موجودة كما كانت عند الرواقية، فالمادة عند أفلوطين كما فى الأسطورة المصرية القديمة لا تبدو إلا فى الشىء المحسوس نفسه. أما الأصل البذرى عند الرواقيين ففيه من المادة بقدر ما فيه من العقل وهذا ما سبق أن أكدنا رفض أفلوطين له.

إضافة إلى ما سبق، فإن فكرة أفلوطين عن "الطبيعة" مختلفة عما تصوره فلاسفة اليونان، فهو كما يقول انج Inge قد أضاف معنى جديدا للطبيعة، فحياة الطبيعة عنده هى ارتفاع إلى أعلى وصعود نحو أنواع أرقى من النشاط بينما كانت لدى الفلاسفة السابقين إما مجموع الذرات الكونية كما قال الذريون أو المادة الحية بعناصرها الأربعة كما قال الطبيعيون الأوائل"[41].

ورغم طرافة هذه المقارنة من انج، إلا أننا نؤكد على أن اختلاف فكرة "الطبيعة" عند أفلوطين عن مثيلتها لدى فلاسفة اليونان لا يبدو من هذه الزاوية فقط، حيث أن أفلوطين لم يسر فى نفس الطريق الذى سار فيه فلاسفة اليونان فى تصورهم لفكرة الطبيعة. ومن هنا فلا وجه للمقارنة بينه وبينهم، فالحقيقة أنه لم يكن ينظر للطبيعة كما كان هؤلاء ينظرون إليها بوصفها مجموع الموجودات، بل كان يفهمها دائما على أنها جوهر، أنها وجه من أوجه النفس الكلية أو قوة من قواها. وهذا ا يؤكد بصورة ما قوة الشبه بين فكره عن الطبيعة والفكرة المصرية القديمة عنها. أنها عند المصريين صورة إلهية بدت كثرتها المادية حسب الأمر الذى فكر فيه القلب (أى العقل) والذى جاء عن طريق اللسان كما تقول

الأسطورة المنفية. أما عند أفلوطين، فقد بدت هذه الكثرة المادية بفعل تأمل "الطبيعة" نفسها – بوصفها الدرجة الأدنى من النفس الكلية – للأقنوم الأعلى.

ولقد أقر أفلوطين نفسه بوجود الشبه بين ما قاله قدامى الحكماء وبين ما يقوله هو حول الطبيعة حينما قال : "إن القدامى من الحكماء، الذين أرادوا أن يتمثلوا الإلهة أمامهم بتشييد معابد وتماثيل، قد أحسنوا تفهم طبيعة الكون، فقد أدركوا أن من اليسير دائماً جذب النفس الكلية، وأن من الأيسر إبقاءها بتشييد شىء يمكنه تلقى أثرها وقبول مشاركتها. والتمثيل التصويرى للشىء ميال دائماً إلى تلقى أثر نموذجه، فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته. وأن الطبيعة، ببديع صفاتها، لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التى تملك صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة. وهكذا جعلت الطبيعة كل شىء على صلة مباشرة بالألوهية التى تولد على مثالها، والتى تتأملها النفس الكلية وتسير فى خلق الأشياء وفقاً لها "فمن المحال إذن أن يوجد شىء لا يشارك فى تلك الألوهية – ولكن لا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط الألوهية إلى عالمنا الأرضى"[42].

ولاشك أن هذا اعتراف أفلوطينى واضح بالمصدر الحقيقى لفكرته الأصيلة عن الطبيعة، أنه الفكر المصرى القديم الذى استطاع أن يعبر عنه تعبيرا فلسفياً أكثر نضجاً ونضارة. وإذا أنعمنا النظر فيما سيقوله أفلوطين بعد ذلك، واضعين فى الاعتبار ما سبق ودون أن يقفز أفلاطون إلى مخيلتنا كالعادة، لازدادت دهشتنا من مصرية أفلوطين، فهو يضيف بعد حديثه السابق "أجل، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة، وتليه مباشرة نفس تعتمد عليه، مقرها فى العالم المعقول كالعقل ذاته، غير أن النفس تهب الشمس المحسوسة حدودها الخاصة التى تلائمها وبتوسطها يتم الاتصال بين الشمس المحسوسة والشمس المعقولة، وينقل إلى الشمس المعقولة أمانى الشمس المحسوسة بقدر ما تستطيع هذه أن تصل إلى الشمس المعقولة عن طريق النفس. إذ أنه لا شىء يبعد عن الآخر.."[43].

إن هذا التشبيه – تشبيه الشمس – الذى ظن المؤرخون أنه التشبيه

الأفلاطونى، لهو تشبيه استقاه أفلوطين من آخناتون (الملك الفيلسوف) حيث نقرأ فى قصيدة اخناتون التى وجهها إلى قوة الشمس (آتون)، باعتبارها رمز الإله الواحد لديه :

"أنت فى السماء ولكن أشعتك فوق الأرض

أشعتك تنفذ إلى أعماق البحر الأخضر العظيم

أشعتك فوق ابنك المحبوب

ذلك الذى يجعل بأشعته الإبصار كاملا

إن مشاهدة أشعتك هى نفس الحياة فى المعاطس

وطفلك (يعنى الملك) الذى ولد من أشعتك

لقد سويته من أشعة نفسك ..

وحينما ترسل أشعتك فإن الأرضين تكون فى فرح

أشعتك تشمل الأرضين وحتى كل ما صنعته

وسواء أكان فى السماء أم فى الأرض فإن كل الأعين

تشاهده دائماً . .

وهو يملأ الكون بأشعته .

ويجعل كل البشر يعيشون"(44).

والذى يقارن بين النصين يكتشف وجه التشبه بينهما، فأفلوطين يقرر أن ثمة شمساً معقولة وأخرى محسوسة تتوسط بينهما النفس حيث تبلغ الشمس المحسوسة رغبات الشمس المعقولة، وتنقل إلى الشمس المعقولة أمانى الشمس المحسوسة. أما اخناتون، فهو الذى يقوم – باعتباره ابن الإله، ونبى هذا الدين ورسول الإله إلى البشر – بدور الوسيط أى يقوم بدور النفس الأفلوطينية. وليس

صعباً أن ندرك مع ذلك وجه الاختلاف بين أفلوطين واخناتون، أنه اختلاف المنطلقات، واختلاف الاصطلاحات لكن المعنى الذى أرادا أن يعبرا عنه واحد، فهما قد أرادا أن يبينا الصلة الوثيقة بين الاله والعالم مستخدمين نفس التشبيه. ولا أغالى حينما أقول بعد ذلك، أن من الأهمية بمكان المقارنة بين وحدة الوجود الأفلوطينية القائمة على أساس الفيض، ووحدة الوجود الاخناتونية القائمة على نفس الأساس وأن كان اخناتون لم يستخدم اصطلاح الفيض.

وإذا ما انتقلنا إلى نظرة أفلوطين للعالم المحسوس مبتعدين عما سبق أن بحثناه حول صلة هذا العالم بالعالم المعقول لديه، فسنجد أن كثيرا من آرائه حول العالم الطبيعى والكواكب مستمدة من تأثره الشديد ببيئته الشرقية المصرية بما فيها من احترام للسحر والتنجيم. ولا عجب فقد كان هذا أمرا غير معيب فى عصره ليس بالنسبة للعامة فقط من الناس، بل أيضاً بالنسبة للمثقفين منهم. كل الفرق أن الفئة الأخيرة كانت تحاول أن تأتى بتبرير لما تؤمن به. فقد حرص أفلوطين على أن يربط بين اعتقاده فى التنجيم وبين فكرة النظام الكونى الدقيق، فدلالات النجوم فى نظره أمر ضرورى يقتضيه التسلسل العام للقوى الكونية، وليست النجوم إلا وسائط طبيعية تنقل بها القوى العليا إلى العالم. وبدون الارتباط التام بين كل أجزاء الكون لا يكون للتنبؤ أى معنى. فلما كانت الحركات المفردة فى داخل العالم تتوقف دائماً على الكل الشامل، ففى وسع المرء إذا عرف ما يتم فى أهم أجزاء العالم من حركات أن يعلم ما يناظرها من حركات أخرى، وذلك مثلما يعرف الخير فى الرقص إذا رأى موضعاً معيناً لأجسام الراقصين ما يرتبط بهذا الوضع من حركات خاصة للأيدى والأرجل(45).

ولنلاحظ كيف اقترن لدى أفلوطين هنا الاتجاه اللاعقلانى بالنظر العقلى الخالص، واختلط لديه نتيجة تأثره ببيئته الفكرية الشرقية، النظرة الدينية السائدة بما فيها من إيمان بالسحر والتنجيم بالنظرة الفلسفية الخالصة بما فيها من عقلاينة ودقة فى التحليل.

ثالثاً : تصوفه :

يخطئ من يظن أن التصوف الأفلوطيني امتداد بأى شكل للنزعة الصوفية التى رأيناها فى الفلسفة اليونانية بوجه عام أو للنزعة الصوفية عند أفلاطون بوجه خاص، فتلك النزعة الصوفية عند أولئك الفلاسفة كان منبعها فلسفاتهم، فصوفية أفلاطون بدت حينما كان يتحدث عن معرفة الاله، حيث عبر عن تلك الدرجة السامية من المعرفة تعبيرات صوفية رمزية نلمحها هنا وهناك فى محاورتى "الجمهورية" و"فايدروس"، أننا نعرف الاله عند أفلاطون بحدس عقلى مباشر يعلو على مجرد الاستدلال على وجوده استدلالا عقلياً.

أما عند أفلوطين فالأمر يختلف تماماً حتى فى هذه النقطة، نقطة معرفة الاله، فعلى الرغم من أن أفلوطين أحياناً ما يستعين بأقوال لأفلاطون فى هذا الصدد، فإننا لا يجب أن ننخدع بذلك، فمعرفة الإله عند أفلوطين لا تكون فقط بحدس عقلى يمتنع قوله أو كتابته كما كان الأمر عند أفلاطون(46)، بل أنها معرفة أساسها الاتحاد به، فهى معرفة لا تتم "لا بالعلم ولا بالحدس العقلى، بل تتم بحضور أسمى من العلم"، "أنها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الذى يريد التأمل على الطريق" فالواحد رغم حضوره الدائم "ليس حاضرا إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويحتكون به بتشبههم به، أنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية منه"(47).

إذن، رغم التشابه بين وصف حالة المعرفة للإله عند كليهما، فإن لكل منهما اتجاهاً وغاية مختلفين، فمحاولة أفلوطين التسامى بالإنسان إلى درجة الاقتراب من الاله، بل والاحتكاك به، هى ترديد لصدى شرقى قديم، وإذا نظرنا فى بعض أقواله لوجدنا ترديده لذلك الصدى، فهو يقول مثلا : "أجتهد فى أن أرفع ما فى من ألوهية إلى ما فى الكون منها"، وكأنه هنا كما قال أحد الباحثين إله صغير مغمور بإله كبير متعال أو قل أنه إله كونى يتمحور حول إله إنسانى صغير، ويغمرهما معاً إله كبير، وتشكل هذه الذاتيات الثلاثة مرتبة قيمية معينة

من مراتب وجود الأحد الأزلى[48].

ويتعمق لدينا الإحساس بشرقية النزعة الصوفية عند أفلوطين، حينما نتوقف عند اصطلاح extasis الذى يعبر لديه عن حالة الاتحاد بالمطلق حالة فناء ذات الإنسان فى ذات الإله. فهى حالة عبر عنها الهرامسة حينما وصفوا حالة خروج الإنسان من ذاته extasis واتحاده بالاله Enosis حيث يختفى الوجود الإنسانى ويحل محله الوجود الإلهى. وقد عبر مؤلفهم عن هذه الحالة بقوله "ارتفع فوق كل علو ؟! انزل تحت كل عمق تصور أنك فى كل مكان : على الأرض، وفى السماء، لم تولد بعد، فى بطن أمك، شاب، شيخ، ميت، عائش بعد الموت". وفى موضع آخر يقول : "أنى أتصور الأشياء لا برؤية العين، بل بقوة الفكر. أنا فى السماء على الأرض، فى الماء، فى الهواء، أنا فى الحيوانات، فى النباتات فى بطن أمى، قبل ذلك، بعد ذلك، فى كل مكان"[49]. بل أن ثمة تعبيرا أوضح من ذلك التعبير الرمزى لديهم، حينما يقول مؤلفهم "أينما سرت جاء الاله للقائك، ومثل أمامك حتى فى المكان الذى لا تنتظره فيه، وحتى فى اللحظة التى لا تتوقعه عندها، نائما كنت أو مستيقظاً فى البحر أو على البر، فى الليل أو فى النهار، متكلماً أو صامتاً، إذ لا يوجد شىء إلا كان هو"[50].

ولنقارن ذلك بما قاله أفلوطين فى مطلع المقال الثامن من التساعية الرابعة :

"كثيرا ما أتيقظ لذاتى تاركاً جسمى جانباً، وإذ أغيب عن كل ما عداى، أرى فى أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أكون على يقين من أننى أنتمى إلى مجال أرفع، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة، واتحد بالموجود الالهى. وحين أصل إلى هذا الفعل، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكن بعد مقامى هذا مع الموجود الالهى، حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعى، أتساءل : كيف يتم هذا الهبوط الحالى، وكيف أمكن أن ترد النفس إلى الأجسام مادامت طبيعتها كما بدت لى، وان كانت فى جسم"[51].

إن هذه الفقرة توضح دون أدنى شك مدى سمو التعبير الصوفى عند أفلوطين حيث يكشف لنا فيها عن الطبيعة الحقيقية للنفس الإنسانية التى ان غيبت الجسم استطاعت أن تتحد بالوجود الالهى. فالوجود الالهى حاضر دائما كما أكد مؤلف الهرامسة، وما علينا إلا أن نحاول التعرف عليه بالتقرب إليه والتشبه به كما يؤكد أفلوطين. وهنا سنكشف أنه فى كل شىء، وأنه لا يوجد شىء إلا كان فيه كما أكد الهرامسة.

إن هذا الطابع المميز للتصوف الأفلوطينى يبدو حتى فى جوانب كثيرة من فلسفته ففلسفته صوفية أكثر من كون تصوفه فلسفياً إن جاز ذلك التعبير. فإن نظرنا مثلا إلى عقيدة أفلوطين حول خلود النفس، سنجد أن اسم أفلاطون يقفز إلى الذاكرة كالعادة، ولما كان أفلوطين لا يستطيع تجاهل براهينه، فقد استخدمها وأضاف عليها من روحه الصوفية الشرقية فأنت – فى نظره – لا تؤمن بخلود نفسك لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته.. إن الوسيلة الوحيدة لإدراك طبيعة نفسك الخالصة هى أن تطهرها من التعلق بالجسم، وتدربها على التأمل الخالص للحقائق العليا التى هى واحدة منها، وعندئذ تصل النفس بهذه التنقية الصوفية إلى تأمل المعقولات، وحين تشاهد النفس بهذه التنقية الصوفية إلى تأمل المعقولات، وحين تشاهد ذلك العالم الالهى العلوى وتعلم أنها تنتمى فى أصلها إليه – توقن حقاً أنها خالدة. فالنفس "أشبه بذهب له نفس، ثم نفض عنه كل ما يعلق به من طين وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب، أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شىء، ويعتقد بأنه ليس فى حاجة إلى جمال مستمد، ففيه القوة الكافية إن ترك لذاته"[52]، وهنا لن نكون – فى رأى أفلوطين – بحاجة إلى براهين عقلية واستدلال تدريجى لنثبت خلود النفس، بل يكفى أن تتأمل النفس ذاتها بعيانها الباطنى لتدرك طبيعتها الحقة، التى هى من نوع إلهى لا يتطرق إليه الفناء. فالاستغراق فى التأمل الصوفى وسيلة تثبت بها النفس خلودها.

ولم يقف أفلوطين عند صبغ البراهين الأفلاطونية بصبغته الصوفية الشرقية، بل قدم هو براهين دينية خاصة استمدها من المعتقدات الشائعة فى عصره، فهو يرى أنه لو كانت النفوس فانية لما أمرتنا الألهة بتهدئة نقمة النفوس التى أسئ إليها خلال حياتها، ولما دعتنا إلى تكريم الموتى وتبجيلهم، وأن النفوس التى رحل أصحابها ما تزال تؤدى إلينا النفع "وكم من نفس كانت من قبل فى أناس، لا تكف عن أن تضفى الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبؤات، وتعلمنا كل الأشياء وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لن تفن"(53).

والآن، وبعد أن تبين لنا صوفية فلسفة أفلوطين، لنا أن نتساءل عن تلك الخصائص الصوفية التى يمكن أن نضعه من خلالها ضمن المتصوفة ؟!

إن المبادئ الأساسية التى اعتمدها المتصوفة قبل أفلوطين وبعده موجودة لديه كمبادئ محورية، فوحدة الوجود التى تبنتها الهرمسية المصرية واعتبرتها مؤدية إلى اتحاد الإنسان بالله ورؤيته إياه نورانيا، والتى اعتنقها المتصوفة عامة من الهنود حتى المسلمين، شكلت لديه محورا أساسياً بالغ الأهمية.

أما المبدأ الصوفى الثانى، فهو الاتحاد بالله، الذى غالى المتصوفة الهنود فى الاعتقاد به وشكل هدفاً رئيسياً من أهدافهم، كما كان كذلك لدى المتصوفة المسيحيين والمسلمين، فقد اعتنقه أفلوطين والتزم به فى ناحية، واعتدل فى أخرى، فقد اعتبر أن انطفاء الشعور بذاتية الفرد وماديته منتهى العملية الاحتكاكية التى يرقى إليها الإنسان عند انبلاج الحضور الالهى فيه، مؤكدا حدوث هذه الرؤية الباطنية على غرار بعض المتصوفين. لكنه لم يجعل – مثل البراهمانيين الهنود – هذا الفناء نرفانيا أى لم يعتبر حصول الاتحاد ذوباناً مطلقاً للشخص الإنسانى فى براهمان، بل جعله اتحادا بين راء ومرئى يحتفظ فيه كل منهما بهويته لأنه حتى إذا ما أدى الجذب الصوفى إلى فقدان الشعور بذاتية الفرد فإن هذا الأمر يؤدى كذلك إلى فقدان الشعور لديه بالذاتية الإلهية ككائن فرد قائم بذاته ليتساوى الاثنان، فلا يذوب الواحد على حساب الآخر، بل

يتذاوبان فى لقاء باطن يرفع الإنسان الزمنى إلى الاحتكاك بالأزل، كما يبرز احتكاك الله الأزلى بعالم الزمان.

وقد كان للمعرفة الاشراقية –كأحد مبادئ المتصوفة التى مال إليها مفكرو الشرق القديم عامة ولاسيما الفكر الهرمسى والتصوف المسيحى والإسلامى خاصة – نصيباً وافرا من إيمان أفلوطين، فقد كان مؤمناً باحتواء المطلق للحقيقة الكلية على غرار ما يؤمن المتصوفة فى اندفاعهم نحو الحقيقة العلوية الإلهية – لكنه لم يسحق الإنسان كما فعلوا، بل جعله صورة مصغرة ينضغط فيها العالم العلوى بمحتوياته المعقولة كافة، فتكون المعرفة الحقة نجاح الزاهد المتأمل فى استكناه الثروة الكامنة فى النفس [54].

ومن ضمن تلك الخصائص الصوفية التى تمثلت بوضوح لديه، عقيدته حول "الحب الإلهى" فقد اعتبره حافزا باطناً يستحث النفس لتعلو على الجسد طالبة المجال الإلهى أو "المحبوب الأوحد" إذ يؤدى ذلك فى النهاية إلى الاتحاد بالله حينما يشتعل الإنسان بحب الإله.

إضافة إلى ما سبق، فقد امتلأت تساعيات أفلوطين بالاصطلاحات التى تخص المتصوفة ويكثرون من استخدامها، كالفرح الأقصى، والغبطة، والسكر، والعجز عن وصف ما جرى لحظة حدوث الرؤية، فضلا عن الدعوة إلى تنكر النفس للأشياء الخارجية وغياب شعورها بالجسد تجاه الاله الذى هو الغاية القصوى للوجود[55].

لقد كان أفلوطين إذن من أئمة المتصوفة[56]، فقد امتزجت آراؤه بالفرق الصوفية منذ عصره إلى يومنا هذا[57]. ولم يكن تصوفه – كما قلنا من قبل – امتدادا للنزعة الصوفية التقليدية فى الفلسفة اليونانية، بل كان تصوفاً شرقياً استقى مصدره الأصلى من روافد ثلاثة، الفكر المصرى القديم، التيارات الفكرية التى سادت الإسكندرية فى عصره، وكذلك روافد التصوف الهندى[58]. ولقد كان بصوفيته هذه مؤثرا أبلغ التأثير فى كل من التصوف المسيحى والتصوف

الإسلامى بعد ذلك.

خاتمة

وبعد، فليس ما قدمناه فى هذه العجالة من مصادر مصرية شرقية لفلسفة أفلوطين ولتصوفه، إلا القليل من الكثير الذى نتمنى أن يضطلع الباحثون بدراسته فقد كان هدفنا الأساسى هو لفت الأنظار إلى أهمية أن نعيد النظر فيما ورثناه من مقولات تأريخية ثابتة رسخها فينا اتباعنا للمؤرخين الغربيين فى الفلسفة، فليس من شك فى أهمية أعادة النظر فى هذه المقولات التأريخية الخاصة بالفلسفة وعلى رأسها مما أردنا لفت الأنظار إليه ما يسمونه بالمعجزة اليونانية فى انشائها، وأولية طاليس، ووضع أفلوطين ضمن فلاسفة اليونان.

هوامش الفصل ومراجعه

1- Plotinus : The Six Enneads, translated by S, Machenna and B, S, Page, Great Books, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica, inc,, 1952, Enn, 5 (1) ch, 8 –9, Eng, Trans, pp, 212 – 213.

2- أكد الكثيرون أصالة المؤلفات الهرمسية ونسبتها إلى المصريين القدامى، فقد كانت مكتوبة باللغة المصرية القديمة (الهيروغليفية) ثم ترجمت، فهى تنسب إلى هرمس. تحوت الإله المصرى للحكمة والفنون وهى حاوية للاهوت المصرى والفلسفة المصرية وترجمت من اللغة المصرية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية (نجيب بلدى – تمهيد لتاريخ الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، 1962م، ص 97 – ص 134).

3- Porphyry : On the Life of Plotinus, The Loeb Classical Library, London, 1966, 3 (5 – 25) Eng, trans.

4- Brehier E, : Introduction Iére Ennéade, Paris, 1942, p, IV.

5- نجيب بلدى، نفس المرجع، ص 134 – 135.

6- Porphyry : Op, Cit,, (1 – 10), p. 3.

7- Porphyry : Op, Cit,, 2 – 3 – 15, p, 5.

8- Op, Cit,, 2 – 30 – 40, p, 7.

9- أنظر ما قاله زيللر Zeller ورافيسون Ravisson حول ذلك فى تقديم د. فؤاد زكريا لترجمته للتساعية الرابعة، المنشورة بالهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص 28 – 29.

10- Inge W, R, : The Philosophy of Plotinus 3rd edition, London,

1939, Vol. I, p, 116.

11- فؤاد زكريا، تقديم ترجمته للتساعية الرابعة، ص 20.

12- Porphyry : Op. Cit, Ch, 4 (5 – 20) Eng, trans, p, 13.

13- Op, Cit, Ch, 4 (25 – 65) Eng, trans, pp, 15 – 17.

14- Op, Cit,, Ch 5 (35- 55) Eng, trans, p, 21.

15- Op, Cit,, Ch, 5, Eng trnas, p, 23.

16- Op, Cit,, Ch, 6, (5 – 14), Eng. Trans, p, 29.

17- فؤاد زكريا : نفس المرجع، ص 39.

18- أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977م، ص 437.

19- فؤاد زكريا : نفس المرجع، ص 438 نقلا عن اميل بريبه :

Brehier E, : Histoire de la Philosophie, T, I, 2, p. 451.

20- وانظر كذلك : غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات ببيروت، 1983م، ص 13.

21- Plotinus : Enneads 5 (1) Ch, 8.

22- Zeller E, : Outlines of the History of Greek Philosophy, translated by Plamer L, R, Dover Publications, inc,, New York, Thirteen ed., 1980., p, 294.

23- غسان خالد، أفلوطين، ص 142 – 143.

24- انظر :

Plato : Timaeus (p, p, 30 – 34), English translation by D, LEE, Penguin Books, London, 1976, pp, 42 – 46.

وكذلك : كتابنا "فكرة الألوهية عند أفلاطون"، دار التنوير ببيروت، الطبعة الأولى 1984م، ص 127 – 139.

25- Armstrong A, H, : Preface of His English translation to the Enneads, The loeb Edition, 1966, p, XVIII.

26- Rivaud A, : Histoire de la Philosophie, T, I,, Paris, 1984, p, 524.

27- عبدالرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، دار النهضة المصرية، الطبعة الرابعة 1975م، ص 119.

28- نفسه.

29- Plotinus : Enneads, 5 (2) Ch, I, Eng, trans – by Mackenna, p, 214.

30- Enn, 5 (9) Ch, 16, p, 225.

31- Enn, 4 (8) Ch, 6, p, 203 – 204.

32- Enn, 3 (8), pp, 129, ff.

33- Enn, 6 (7) Ch, 17, p, 330.

34- أفلوطين، التساعية الثالثة، المقالة الثانية، نقلا عن ترجمة أميرة حلمى مطر بكتابها "دراسات فى الفلسفة اليونانية"، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1980م، ص 93.

35- نفسه، ت 3- م4 – عن ترجمة أميرة مطر فى نفس الكتاب، ص 94.

36- أنظر :

Plato : Republic (pp, 510 – 511), Eng, Trans, by H, D, Lee, The Penguin Classics, London, 1962, pp, 275 – 278.

37- أنظر : Aristotle : Metaphysics B, I,

وكذلك : Ethics B, 10.

وأيضاً : كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، بمصر، 1985م، ص ص 122 – 130.

38- جون ويلسون : الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، ص 118. وأيضاً : برستد : فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، ص 53 وما بعدها، وكذلك : عبدالعزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، مقال بمجلة المجلة، فبراير 1959م، ص 33 وما بعدها. وكذلك كتابه : الشرق الأدنى القديم، ط 3 مكتبة الأنجلو المصرية، 1982م، ص 88 – 89.

39- فؤاد زكريا، نفس المرجع، ص 140.

40- أفلوطين، التساعية الرابعة، المقالة الثالثة، فقرة 15، بترجمة د. فؤاد، ص 141.

41- Inge : Op, Cit, Vol, I, P, 153 – 155.

42- أفلوطين التساعية الرابعة، م 3 – فقرة 11، ترجمة فؤاد زكريا، ص 192.

43- نفسه، ص 192 – 193.

44- أنظر : الترجمة العربية لهذه القصيدة فى فجر الضمير لبرستيد، ص 313 – 314.

45- فؤاد زكريا، نفس المرجع، ص 79.

وانظر : Enn, 4, 41 Ch. 3.

46- Plotinus : Enn, 6 – 9 Ch, 4, Eng, trnas, p, 236 – 347.

47- Ibid.

48- غسان خالد، نفس المرجع السابق، ص 156.

49- نجيب بلدى، نفس المرجع السابق، ص 128 – 129.

50- نفسه، ص 130.

51- أفلوطين : التساعية الرابعة م 80، ص 323 من ترجمة فؤاد زكريا.

52- نفسه، ص 319 من الترجمة العربية.

53- نفسه، المقالة السابعة، فقرة 15، ص 323 من الترجمة العربية.

54- غسان خالد، نفس المرجع السابق، ص 267 – 268.

55- نفسه، ص 269.

56- أنظر :

Happold, : Mysticism, Penguin Books, London, 1977, pp, 203 – 205.

57- عباس العقاد، الله، دار الهلال بمصر، سلسلة كتاب الهلال (42)، ص 173.

58- Happold, op, Cit., p, 204.

كتاب « التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة » لجورج جيمس

مقدمة :

إن طرح القضية فى ذلك العنوان على هيئة سؤال(*) إنما هو محاولة من جانبى لتخفيف الصدمة التى قد تصيب القارئ حينما يطالع عنوان كتاب جورج جيمس "التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة" الذى نقله إلى العربية الأستاذ شوقى جلال فى إطار المشروع القومى للترجمة الذى يتبناه ويشرف عليه المجلس الأعلى للثقافة.

وقد شهدت قاعة الندوات بالمجلس ندوة علمية لمناقشة هذا الكتاب حضرها د. حسن حنفى ود. جاب الله على جاب الله والأستاذ سامى خشبه وقد أفاضوا فى مناقشة الأطروحات التى يطرحها الكتاب وقللوا من شأنه ومن شأن مؤلفه؛ فالكتاب ملئ بالمغالطات والأخطاء العلمية كما قال د. جاب الله على جاب الله، وهو استشراق مضاد من قبل مؤلف أمريكى زنجى كما قال د. حسن حنفى، وهو لا يخدم الوعى التاريخى للمثقف المصرى

(*) نشرت هذه الدراسة بعنوان "هل حقا الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة ؟" بجريدة أخبار الأدب التى تصدر عن دار أخبار اليوم بالقاهرة فى عدد 15 ستمبر 1996م. وقد أعيد نشرها من قبل فى كتابى "المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية" الصادر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.

المعاصر الذى لا يصح أن يبنى اعتزازه بتاريخ أمته القديم على دعاوى زائفة كما قال سامى خشبه.

أما الترجمة فقد كانت ناصعة البيان تشهد بتمكن صاحبها من اللغتين وإن كان ينقصها كما قال د. جابر عصفور "خدمة الترجمة"، أى كان ينقصها مقدمة علمية تضع الكتاب وصاحبه فى سياقهما الاجتماعى والتاريخى، فيما يسود المجتمع الأمريكى من تنافس بين الجنس الأبيض والجنس الأسود. كما كان ينقصها الكثير من الهوامش والتعليقات، التى كان لابد أن يقوم بها المتخصصون فى الفلسفة وفى التاريخ المصرى القديم حتى يتم تصحيح الأخطاء وتقويم الأحكام المطلقة للمؤلف. لقد كان من شأن ذلك أن يساهم فى الاستفادة من الكتاب بشكل أفضل.

وقد اقتصر دورى فى تلك الندوة على تعليق سريع وبسيط حاولت فيه التوفيق بين حماسة المترجم للكتاب ولقضيته. وبين حدة النقد الذى وجه إليه من المختصين، فقلت حينئذ أن ترجمة هذا الكتاب وأمثاله – حتى لو لم نرض عن قيمتها العلمية ورغم ما تحفل به من بعض الأخطاء العلمية – أمر مطلوب لسبب بسيط هو أننا درجنا على أن نحترم الآراء التى يكتبها الغربيون وبلغات أجنبية، ودرجنا على أن نحتفى بكل ما يأتينا من الغرب سواء اتفقنا معه أو نقدناه ! والدليل على ذلك هو ترجمة هذا الكتاب واحتفالنا بترجمته هذه الاحتفالية العلمية التى لم يحظ بها أى مؤلف عربى يكتب نفس هذا الكلام وبصورة أكثر علمية وضربت المثل ببعض ما كتبت فى هذا الموضوع منذ مطلع الثمانينات وحتى الآن. فالقضية التى يطرحها الكتاب أعتبرها قضية هامة فى تأسيس العلاقة بين الفكر الشرقى القديم وخاصة الفكر المصرى القديم وبين الفكر اليونانى الذى لاشك أنه قد استفاد استفادة هائلة من كل نتاج الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسها الحضارة المصرية القديمة. إن أهمية إثارة هذه

القضية تكمن فى أننا لا نزال نعيش فى الأوساط العلمية – الأكاديمية عصر "المعجزة اليونانية" وعصر الإيمان بالمعجزة الغربية على مختلف المستويات !

وقد أشدت فى ذات الوقت بتلك الروح العلمية الموضوعية الناقدة التى مثلها د. حسن حنفى ود. جاب الله والأستاذ سامى خشبه التى لم تنبهر ولم تخدع بما فى الكتاب ولم تقع فريسة "النعرة القومية المتعصبة" التى حفل بها مما يدل على أن المدرسة العلمية الوطنية المصرية لا تزال بخير وأنها تتحلى بقدر من الموضوعية قد يفوق كثيرا ما يتحلى به الكثيرون من المؤرخين الغربيين الذين لا يزال بعضهم حتى الآن يتغنون بـ"المعجزة اليونانية" فى نشأة الفلسفة والعلم دون أدنى اهتمام بالاكتشافات المتوالية التى تؤكد بأدلة كثيرة ومتنوعة أن اليونانيين تلقوا كل هذه الأفكار والتعاليم من الحضارات الشرقية السابقة عليهم وأن معظم فلاسفة وعلماء اليونان قد زاروا بلاد الشرق وخاصة مصر وتلقوا تعليمهم فيها منذ القرن السابع قبل الميلاد وأنهم نقلوا هذه التعاليم إلى بلادهم وبدأوا منها التأملات التى أثمرت ما يسمى بالفلسفة اليونانية !

لكن السؤال الذى طالما تردد فى عقلى طوال تلك الندوة هو : أيمكن حقا أن نعتبر الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة بهذا الشكل الذى يدعيه جيمس ؟! أم أن لفظ "مسروقة" هذا كما قال د. حسن حنفى بحق لفظ لا يصح استخدامه إذا كان الأمر يتعلق بالتلاقح الثقافى بين الحضارات أو إذا كان يمكن النظر إليه من خلال مقولة التأثير والتأثر المعروفة فى دراسة العلاقة بين المفكرين المنتمين إلى حضارات مختلفة أو حتى المنتمين إلى نفس الحضارة؟!

لم أكن قد قرأت الكتاب بعد لأن ما طرح منه قد نفد من الأسواق قبل أن أحصل على نسخة ! ولما تفضل د. جابر عصفور باهدائى نسخة منه سارعت إلى قرائته لعلى أجد إجابة على ذلك التساؤل وبحكم تخصصى ولأن هذه القضية من القضايا التى أثارت اهتمامى منذ سنوات عديدة، كانت قراءتى للكتاب قراءة

المتلهف لمعرفة كل ما فيه، الناقد لكل سطوره فى نفس الوقت !! وقد جاءت ملاحظاتى وانطباعاتى على نحوين قد يبدو بينهما التناقض لأول وهلة؛ إذ على الرغم من إعجابى بالكتاب وبما يطرحه مؤلفه من قضايا مثيرة تضرب بعمق فيما يسمى ظلما واحجافا لحق الغير "بالمعجزة اليونانية"، إلا أننى دهشت إزاء الكثير من الخيالات والأخطاء العلمية التى حفل بها !

أولاً : عرض الكتاب وملاحظات عامة :

إن المؤلف يفاجئنا منذ الصفحة الثانية من الفصل الأول وبعد أن يردد كثيرا مقولة أن الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة. يفاجئنا بقوله : "ويجب أن نتذكر أنه خلال الفترة البعيدة من التاريخ اليونانى؛ أعنى الفترة الممتدة من حياة طاليس إلى حياة أرسطو (640 ق. م إلى 322 ق. م) لم يكن الأيونيون مواطنين يونانيين بل كانوا بداية رعايا مصريين ثم بعد ذلك رعايا للفرس"[(1)]. والحقيقة أننى لم أقرأ فى أى كتاب لا فى تاريخ اليونان ولا فى تاريخ مصر القديمة أن اليونانيين كانوا رعايا مصريين أو أن بلاد اليونان كانت محتلة من قبل الإمبراطورية المصرية ! وكون أن النفوذ المصرى كان هو الأقوى فى ظل الدولة المصرية الحديثة، كما تكشف عن ذلك رسائل تل العمارنة فى عهد اخناتون كان نفوذا قويا فى العالم القديم، لا يعنى ذلك بالطبع أنهم كانوا خاضعين للحكم المصرى لا فى ذلك الوقت ولا بعده !!

إن كل ما نعرفه فى هذا الاتجاه أنه كانت توجد فى عصر ابسماتيك الذى حكم مصر فى القرن السابع قبل الميلاد جالية يونانية ضخمة دخل بعض أفرادها كمرتزقة فى الجيش المصرى. وهذا يؤكد وجود التواصل المبكر بين مصر واليونان ويؤكد إمكانية أن يكون بعض هؤلاء الأفراد أول من نقلوا الفكر المصرى إلى بلاد اليونان أو على الأقل كانوا هم من استقبلوا طلائع علماء وفلاسفة اليونان وسهلوا لهم عملية الاستفادة من التراث المصرى فى مختلف الميادين وساعدهم فى الالتحاق بالمعاهد المصرية القديمة التى كان يعلم فيها الكهنة

المصريون كل الأسرار الفلسفية والعلمية.

أما بالنسبة للفرس فالمعروف تاريخيا أنهم قد نجحوا فى غزو مصر وبلاد اليونان معا إبان تكون إمبراطوريتهم الكبرى فى الزمن القديم لكنهم فشلوا فى السيطرة الكاملة على الاثنين؛ فصحراء مصر الشاسعة قد محت قمبيز وجنوده من الوجود، كما هزمت أثينا الجيوش الفارسية فى موقعة سلاميس البحرية شر هزيمة !

وقد أثار المؤلف بعد ذلك الشكوك حول إمكانية أن يؤلف اليونان مذاهب فلسفية فردية كما هو شائع، وذلك لأنه يعتبر "أن مدارس الفلسفة الكلدانية واليونانية والفارسية كانت جزءا من نظام الأسرار المصرى القديم وكانت هذه المدارس تدار سرا حسب أوامر المحفل الأعظم أو الأوزيريكا Osiriaca"[(2)]. ومن ثم فإنه كان من الصعب حسب رأيه على أى متعلم فى هذه المدارس أن ينشر فكره بشكل مستقل. ولهذا فقد "قُبل رأى أرسطو باعتباره المرجع الأوحد"[(3)] الذى أرخ لهؤلاء الفلاسفة.

والحقيقة أنه رغم عدم موافقتنا على هذا الزعم العام الذى يرى أن مدارس الفلسفة اليونانية وغيرها كانت جزءا من نظام الأسرار المصرى، إلا أن الواقع هو أن ما كتبه أرسطو فى مؤلفاته المختلفة يمثل بالفعل مرجعنا الأساسى حول تاريخ حياة وآراء الفلاسفة السابقين عليه؛ فهو الذى اختار أن يبدأ التأريخ للفلسفة بطاليس. وهو فى اعتقادى ما أسبغ على طاليس وعلى التاليين عليه صفة الفلاسفة وهو الذى صاغ شذراتهم صياغة فلسفية عقلية. ومن ثم فإننى مع المؤلف فى قوله بأن وقائع التأريخ الزمنى لفلاسفة اليونان الأوائل هو مجرد تخمين محض؛ إذ من المعروف فعلا أن كل هذه الوقائع التاريخية لحياة هؤلاء الفلاسفة الأوائل مجرد تواريخ تقريبية وغير دقيقة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن مضامين أفكار هؤلاء الفلاسفة كانت شرقية قديمة؛ فالقول بالماء أو بالهواء أو بالنار أو بالعناصر الأربعة مجتمعة كأصل للعالم

الطبيعى إلى غير ذلك من الأفكار التى تمزج الأصل المادى بالأصل الإلهى للعالم كانت أفكارًا مطروحة لدى المدارس الفكرية المختلفة التى فسرت العالم الطبيعى وبحثت فى أصل الوجود فى مصر القديمة[4].

أقول أنه إذا أضفنا إلى ذلك ما سبق، لأدركنا الحقيقة التى كان ينبغى لجورج جيمس أن يركز عليها بدلا من أن يقول بحجج غريبة من قبيل : "إن الفلسفة اليونانية المزعومة كانت غريبة على اليونانيين وعن ظروف حياتهم على اعتبار أن هذه الحقبة (640 – 322 ق. م) كانت حقبة حروب داخلية وخارجية ومن ثم لم تكن ملائمة لظهور فلاسفة"[5]. فهذه حجة متهافتة لا تقف أمام النقد؛ فمن جهة لم تكن الفلسفة غريبة عن اليونانيين؛ فالمؤلف نفسه يسلم بأن لديهم فلسفة وفلاسفة، وإن كان من السهل أن نثبت أنهم نقلوا بعض الأفكار الفلسفية عن المصريين أو عن غيرهم من شعوب الشرق القديم كالبابليين أو الهنود أو الفرس، فإن من الصعب أن ننفى عنهم كلية صفة الفلسفة وفعل التفلسف !. ومن جهة أخرى فإن الحروب الداخلية والخارجية التى يتحدث عنها المؤلف لا تقف عائقا أمام الفلسفة، فالتفلسف فعل يلازم الإنسان فى كل زمان وأى مكان، وظروف الحرب وتحدياتها قد تساعد على التفلسف أكثر من ظروف الاستقرار والسلام !!

ومن جهة ثالثة؛ فإن المؤلف يناقض نفسه حينما يتحدث بعد ذلك فى الفصل الرابع عن نشوء التنوير اليونانى عبر زيارات الطلاب اليونانيين من ايونيا وبحرايجه لمصر لتلقى العلم بها. والطريف أنه يرى أن هذا الأمر قد جاء نتيجة الغزو الفارسى لمصر الذى حدث فى عام 525 قبل الميلاد بينما من المعروف، كما قلت فيما سبق أن اليونانيين كانوا موجودين فى مصر منذ القرن السابع قبل الميلاد أى فى تاريخ سابق على ظهور الفلسفة عند اليونان الذى حدده أرسطو بالقرن السادس قبل الميلاد.

ثانياً : ملاحظات نقدية :

وإذا انتقلنا من هذه الملاحظات العامة إلى النظر فى المحتوى الموضوعى للكتاب، أعنى الانتقال إلى تحليل حديث المؤلف عن الأصول المصرية لفلسفات فلاسفة اليونان فسنجد ما يلى :-

أولاً : يرد المؤلف فى الفصل الخامس فلسفات الفلاسفة السابقين على سقراط إلى أصولها المصرية القديمة، والحقيقة أننى أوافقه على الكثير مما قاله عن طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وفيثاغورس، ولكن ماذا عن المدرسة الإيلية؛ لقد طرح الإيليون مشكلة الوجود من زاوية عقلية ميتافيزيقية بحتة ورغم ما فى كلام بارميندس من روح صوفية غامضة وكذلك كان سابقه اكسينوفان مما يشى بتأثرهما بالروح الشرقية فى التفكير والتعبير، إلا أن المرء لا يجد مثيلا لحجج زينون العقلية فى إثبات الوحدة ونفى الحركة والكثرة فى التراث الفكرى للشرق القديم.

وماذا بعد ذلك عن الذريين (لوقيبوس وديمقريطس)؛ إن المؤلف يتحدث عن فلسفتهم بالشكل المتعارف عليه فى كتب تاريخ الفلسفة اليونانية، ولكنه يقول فى ثنايا ذلك وبشكل فجائى غير مبرر : "إن مذاهب فلاسفة أيونيا المتأخرين – ومنهم ديمقرطيس بالطبع – لم تكن بحال من نتاجهم وإنما يمكن بيان أنها نشأت عن نظم الأسرار المصرية .. لقد كان المصريون القدماء عبدة نار لإيمانهم بأن النار هى خالق الكون وبنوا أهراماتهم الضخمة لعبادة إله النار"[6]. وهذا حديث غريب حقا ؛ فلم يؤثر عن المصريين أبدا أنهم كانوا عبدة للنار اللهم إلا إذا كان المؤلف يقصد الشمس وليس النار !! والفرق كبير بين الأمرين فالمعروف أن عبادة النار قد اشتهرت فى فارس القديمة وليس فى مصر ! فضلا عن أنه كان الأجدر بالمؤلف أن يرد مذهب ديمقريطس إلى أحد المذاهب الفلسفية الهندية القديمة التى توصلت قبله إلى الذرة كأصل لمكونات العالم الطبيعى. إن اصرار المؤلف على أن يرد كل الفلسفة اليونانية إلى مصر ليؤكد قضيته العامة قد شغله عن أن يدرك أنه إنما يعرض لبعض المذاهب الفلسفية

اليونانية كالإيلية والذرية كفلسفات يونانية توصل إليها هؤلاء الفلاسفة باستقلال عن تأثرهم أو لعدم تأثرهم بالفلسفة المصرية القديمة !! إذ لا يمكن لأحد أن يقتنع بأن مذهب الذرة إنما يرد كما يقول إلى : "مبدأى الذكر والأنثى فى الطبيعة يرمز لهما بأوزيريس وايزيس الإله والإلهة المصريان"[7].

صحيح أنه من المعروف أن ديمقريطيس من فلاسفة اليونان الذين زاروا مصر القديمة كما بدا من النقوش الأثرية ومن كتابات المؤرخين، وأن القائمة الطويلة من المؤلفات التى نسبت إليه قائمة مشكوك فى صحتها وفى إمكانية أن تنسب إليه لأنها تعالج على حد تعبير المؤلف "أكثر من 60 موضوعا مختلفا من بينها الأخلاق والطبيعيات والفلك والنبات والحيوان والشعر والطب والجدل والعلوم العسكرية والقانون علاوة على كتب فى السحر تتضمن العرافة"[8]، إلا أن ربطه بين كل ذلك وبين غزو الإسكندر لمصر كان مسألة غاية فى الغرابة لأن حملة الإسكندر على مصر كانت فى عام 333 ق. م بينما عاش ديمقريطيس بين عامى 460 و370 قبل الميلاد حسب رواية زيللر Zeller [9] الذى استقى منه المؤلف معظم معلوماته عن فلاسفة اليونان. ولا أدرى من أين أتى جيمس بأن ديمقريطس عاش ما بين عامى 420 و316 قبل الميلاد؛ فلا يوجد مرجع واحد فى تاريخ الفلسفة اليونانية يشير إلى هذا التأريخ لحياة ديمقريطس ! فضلا عن أنه من غير المعقول أن يعمر ديمقريطس أكثر من مائة عام فى ذلك الزمن القديم !! لقد أخطأ جيمس فى سلسلة استنتاجاته عن علاقة ديمقريطس بالإسكندر وحملته على مصر نتيجة لهذا التأريخ المغلوط لحياة هذا الفيلسوف المتفرد بين فلاسفة اليونان السابقين على سقراط.

ثانياً : فيما يخص سقراط، استقى المؤلف معلوماته عن حياته وفكره من محاورات أفلاطون ولا غبار على ذلك؛ فهذه المحاورات هى مصدرنا الرئيسى فى كل ما نعرفه عن سقراط. ومن المعروف أن سقراط قد اتخذ شعارا لكل فلسفته عبارة "اعرف نفسك" وجاء اسهامه الأكبر فى تاريخ الفلسفة

اليونانية خصوصا والفلسفة الغربية عموما من تمييزه القاطع بين طبيعة النفس وطبيعة الجسم فى الإنسان، وبنى على ذلك التمييز فلسفته الأخلاقية المتميزة التى تخاطب فى الإنسان نفسه العاقلة وإرادته الواعية. وقد قال مؤلفنا أن هذه العبارة أخذت من على جدران المعابد المصرية القديمة[10]. وقد أنكر عالم المصريات د. جاب الله ذلك فى ذات الندوة، ومع تصديقنا له فى أن هذه العبارة لم ترد بنصها على جدران المعابد المصرية لأنه المختص فى ذلك، إلا أنه من المعروف أن ذلك التمييز بين طبيعة النفس وطبيعة الجسم كان من المبادئ الشهيرة فى التراث الفكرى للمصريين القدامى وبنوا عليه الكثير من معتقداتهم حول العالم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب.

وعلى ذلك فنحن مع المؤلف فى تأكيده على أن جوهر القضية مصرى أصيل ونوافقه على أنه ربما تأثر سقراط فى ذلك بآراء الفيثاغوريين التى كان مصدر معظمها مصر القديمة وما تعلمه فيثاغورس فيها، لكننا لا يمكن أن نوافقه على قوله مثلا فى أحد استنتاجاته "إن الأثينيين اضطهدوا"[11]؛ فالمعروف أن لمحاكمة سقراط أسبابها السياسية والاجتماعية التى تعود فى مجملها إلى ما أحاط بآثينا من تطورات سياسية واجتماعية وفكرته فى عصر سقراط، كما ترجع إلى علاقات سقراط بمعاصريه من السوفسطائيين وإلى مواقفه السياسية الجريئة المعادية للحكومة الديمقراطية مما أدى فى النهاية إلى محاكمته وإعدامه[12].

ثالثاً : أما فيما يخص أفلاطون، فقد عرض المؤلف موجزا لفلسفته بعد أن ردد شكوك بعض المؤرخين حول بعض محاوراته وصحة نسبتها إليه. ونحن معه فى أن الكثير من مبادئ أفلاطون الفلسفية وخاصة بعض جوانب تفسيره للعالم الطبيعى ودور الإله الصانع وعقيدته حول طبيعة النفس وخلودها من أصل مصرى قديم؛ فمن المعروف أنه ممن زاروا مصر وتعلموا فيها، وقد كشف هو نفسه عن ذلك بما كتبه فى محاورتى "فايدروس" و"طيماوس"، إلا أنه لا

يمكن القول كنتيجة لذلك "أن كل فلسفة أفلاطون تلفيقية وتشير إلى منشأها الأصلى"[13]؛ ففلسفة أفلاطون تمتاز فى رأينا بالمذهبية العقلية وبتماسك البنيان الفلسفى القائم على فرض عقلى غير مسبوق هو مفارقة عالم المثل (عالم الحقائق المعقولة) لعالم الأشياء الحسية [14]. ولاشك أن المؤلف قد غالى كثيرا حينما حاول رد نظرية المثل إلى تأثره بنظام الأسرار المصرى[15]؛ فنظرية المثل تقوم ليس على مبدأ الأضداد كما ادعى المؤلف وإنما تقوم على التمييز القاطع بين عالمين؛ العالم المعقول موطن الحقائق وأساس الوجود وبين العالم المحسوس باعتباره ظلا للعالم الأول. وقد بنى أفلاطون كل فلسفته بجوانبها المتعددة أخلاقية كانت أو سياسية أو تعليمية أو فنية جمالية.. إلخ على أساس أن الحقيقة لا توجد إلا فى ذلك العالم المفارق عالم المثل وأنه بقدر ما ننجح فى محاكاة المثال بقدر ما ننجح فى إصلاح حياتنا الأرضية.

ومن القضايا التى يثيرها المؤلف أن "أفلاطون لم يؤلف لا كتاب الجمهورية ولا محاورة طيماوس اللذين يتطابق موضوعيهما مع هدف نظم الأسرار المصرية"[16]. وبالطبع فليس معنى أن موضوعيهما يتطابق مع نظم الأسرار المصرية، أن ننكر نسبتهما إلى أفلاطون !، فالأبحاث التاريخية والنقدية قد أثبتت صحة نسبة هاتين المحاورتين مع غيرهما إليه. لكن الطريف والغريب حقا أن يسوق المؤلف ضمن أدلته على هذا الادعاء "أن العربة لم تكن نمطا ثقافيا عند اليونانيين القدماء فى زمن أفلاطون ولم يكونوا يستخدمونها فى شئون الحرب، فالثقافة والتراث اليونانيان لم يزودا أفلاطون بفكرة العربة ذات الجوادين المجنحين"[17].

وبالطبع فهذا كلام غير دقيق وما أورده المؤلف من سرد لحروب اليونانيين الداخلية والخارجية لإثبات ذلك معلومات لا قيمة لها هنا؛ فالحقيقة – كما قال د. جاب الله فى تلك الندوة – هى أن اليونانيين قد عرفوا العربة الحربية وورد ذكر العربة فى شعر الشعراء اليونانيين السابقين على أفلاطون. ونضيف أنه

حتى إذا لم يكن اليونان قد استخدموها فى تلك الحروب التى خاضوها فهذا ليس دليلا على أنهم لم يعرفوها مطلقا طالما كانت معروفة منذ زمن بعيد فى مصر القديمة، فضلا عن أن تشبيه أفلاطون للنفس بعربة ذات جوادين ويقودها الحوذى ليس دليلا يساق على أن هذه المحاورات ليست من تأليفه !! لأنه ليس ببعيد على أفلاطون أن يستعير ذلك التشبيه من الثقافة المصرية التى تعرف عليها وشاهد منجزاتها حتى لو افترضنا جدلا أن قومه لم يعرفوها !!

رابعاً : ونأتى الآن إلى أرسطو الذى عرض المؤلف لجوانب عديدة من فلسفته مثل نظريته عن النفس ونظريته عن الألوهية والمحرك الذى لا يتحرك، وعن أصل العالم الطبيعى ونظرية العلل الأربعة على أنها ذات أصل مصرى. وبالطبع فقد يكون بعض هذه التفسيرات صحيحا نظرا لتأثر أرسطو بما سبقه من مذاهب فلاسفة اليونان السابقين، وهذا أمر يتسق مع الأطروحة العامة للكتاب. لكن اللافت للنظر هنا أن المؤلف يرد العدد الضخم من المؤلفات التى نسبت لأرسطو إلى غزو الإسكندر لمصر ونهبه لمكتباتها القديمة وقد يكون ذلك صحيحا أيضا إذ لاشك فى أنه كانت هناك مكتبات وبرديات كثيرة موجودة فى المعاهد المصرية القديمة، لكن الخطأ الفادح الذى وقع فيه المؤلف أنه تحدث عن نهب الإسكندر وأرسطو لمكتبة الإسكندرية [18] ! وكأنه لا يعرف أن الإسكندرية مدينة أمر ببنائها الإسكندر نفسه ولم تكتمل مرافقها بما فيها المتحف والمكتبة إلا فى حكم البطالمة[19]. وإذا أضفنا إلى ذلك أن أرسطو مات بعد الإسكندر بعام واحد أى فى عام 322 ق. م لكان السؤال : كيف يسطو أرسطو على كتب مكتبة لم تتكون ولم توجد فى حياته ؟!

إن القضية المثيرة التى يطرحها المؤلف كنتيجة لهذا الخلط أنه يعتقد "أن أرسطو يمثل هوة ثقافية مداها 5000 سنة هى المسافة الزمنية الفاصلة بين إبداعه وبين مستوى الحضارة اليونانية فى زمانه"[20]. وبناءا على هذا الاعتقاد ذهب جيمس إلى القول بأنه "مقتنع بأنه (أى أرسطو) قد اكتسب تعليمه

وحصل على كتبه من بلد آخر غير اليونان، بلد متقدم بمسافة كبيرة على ثقافة اليونان آنذاك وأن هذا البلد هو مصر والمصريين"[21]. وقد استند فى اقتناعه هذا على "أن كتابات أرسطو مقطعة الأوصال لا تربطها وحدة واحدة.. وهذا يكشف عن حقيقة أنه أخذ ملاحظات على عجل من كتب عديدة أثناء بحثه فى المكتبة المصرية الكبرى"[22].

والحقيقة التى أراها فى هذه القضية، أن تلك الهوة الثقافية التى تفصل أرسطو عن معاصريه من مفكرى اليونان لا ترد فقط إلى أخذه معارف المصريين أو معارف غيرهم من علماء الحضارات الشرقية الأخرى التى خضعت معظمها للسيادة اليونانية فى عصر الإسكندر الأكبر، وإنما قد ترد فى الواقع إلى عبقرية أرسطو فى إبداع مبادئ المنطق الإستدلالى التى مكنته من التأسيس المنهجى لكل العلوم التى عرفها معاصروه أو السابقين عليه، وإن هذا الكم الهائل مما كتبه أرسطو فى هذه العلوم لا تكمن قيمته فى كثرته بل فى الإحكام المنطقى والإبداع المنهجي الذى كتبت به. وهذا ما ميزه فى الحقيقة عن سابقيه فقد كان فيما أرى أول الفلاسفة والعلماء المحترفين من بين فلاسفة اليونان. أما تلك الكتب التى يشير المؤلف إليها على أنها مقطعة الأوصال فهى مجموعة كتبه التى كانت تعد فى الغالب كمحاضرات يلقيها على تلاميذه. ومن ثم بدت كمذكرات خلت من ذلك الأحكام المنطقى وإن ارتبطت مع غيرها من كتب أرسطو بذلك الإبداع المنهجى الذى تسوده الروح المذهبية للفلسفة الأرسطية.

إن أرسطو قد استفاد بلاشك من كل المعلومات التى نقلها إليه تلاميذه الذين صاحبوا جيوش الإسكندر فى غزواته لبلاد الشرق، وكان لديه بلاشك العديد من التلاميذ المعاونين الذين ساعدوه فى إتمام هذا التأليف المنهجى فى معظم العلوم من المنطق والفلسفة إلى علوم النفس والأخلاق والسياسة وانتهاء بعلوم الطبيعة والفلك والحيوان والنبات فضلا عن علم الجمال والنقد الأدبى. لكن هذه المادة الخام التى جمعها التلاميذ وساعدوه فى تصنيفها وتنظيمها لا

تحجب عنا إدراك مدى قدرة أرسطو وعبقريته فى الاستفادة من كل ذلك وصياغته على هذا النحو العلمى الرصين[23] الذى وصل به إلينا.

ثالثاً : خاتمة :

وإذا كان لى من كلمة أخيرة حول تقييم هذا الكتاب لجورج جيمس، فإننى أرى أنه يطرح بقوة – رغم ما به من أخطاء علمية عديدة أشرنا إلى بعضها ورغم ما به من بعض الأحكام المشكوك فى صحتها – قضية العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المصرية القديمة ويسير فى نفس الاتجاه الذى أكد عليه برنال فى كتابه الضخم "أثينا السوداء"[24]. وهو الاتجاه الذى يدعم يوما بعد يوم أن الحديث عن ما يسمى "بالمعجزة اليونانية" إنما هو حديث عن "خرافة" أو عن "وهم" ينبغى أن يتخلص منه كل من يؤرخ للفلسفة أو للعلم [25]، فالتأريخ الموضوعى لهما ينبغى أن يبدأ من مصر القديمة ومن الحضارات الشرقية التى عاصرتها أو تأثرت بها. وهذا ما أدركه بعض المؤرخين الموضوعيين للفلسفة والعلم من أمثال جورج سارتون وول ديورانت وراداكر شنان وهنرى توماس وبول ماسون أورسيل وجون كولر وغيرهم كثيرون. وليس على المؤرخ العربى الآن إلا أن يعى أن عصر "المعجزة اليونانية" قد انتهى وانهار تحت معاول المكتشفات الأثرية التى تتوالى حول منجزات فلاسفة وعلماء الشرق القديم. وأن يدرك أن عصر "المعجزة الغربية" بشكل عام لن يكون له وجود إذا ما قمنا بدورنا فى التأريخ الموضوعى [26] لتاريخ الفلسفة وتاريخ العلم لنكتشف باستمرار أن أمم الشرق كانت على مدى العصور هى الأكثر إيجابية وهى الأكثر إنجازا وهى الأكثر وعيا بحقيقة الوجود وهى الأقرب إلى إدراك الحقيقة القصوى للوجود وللعناصر الحقيقية لتقدم الإنسان.

الهوامش والمراجع

1- جورج جى. أم. جيمس : التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقى جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1996م، ص 26.

2- نفسه، ص 28.

3- نفسه، ص 29.

4- أنظر : د. عبدالعزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة "المجلة"، العدد 26 القاهرة، فبراير 1959م، ص 33 وما بعدها.

وانظر أيضا : د. مصطفى النشار : فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة : مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، مجلد 55، العدد الرابع، اكتوبر 1995م، ص 77 ومابعدها.

5- جورج جيمس، نفس المصدر، ص 35 وما بعدها.

6- نفسه، ص 75.

7- نفسه، ص 81.

8- نفسه، ص 84.

9- أنظر :

Zeller (E.) : Outline of the History of Greek Philosophy, Thirteenth ed., Dover Publication Inc., New York, p. 65.

10- أنظر : جورج جيمس، نفس المصدر، ص 91، ص 95.

11- نفسه، ص 95.

12- راجع ما كتبناه عن "سقراط والموت فى سبيل الحقيقة" فى : فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1988م. الفصل الرابع، ص 80 وما بعدها.

13- جورج جيمس، نفس المصدر، ص 102.

14- راجع ما كتبناه عن نظرية المثل الأفلاطونية فى كتابنا : فكرة الألوهية عن أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، الطبعة الثانية بمكتبة مدبولى، القاهرة 1988م، ص 104 وما بعدها.

15- جورج جيمس، نفس المصدر، ص 102.

16- نفسه، ص 109.

17- نفسه، ص 110.

18- نفسه، ص 25، ص 58، ص 123.

19- أنظر الفصل الأول والثانى من كتابنا : مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، نشرة دار المعارف بالقاهرة 1995م.

20- جورج جيمس، نفس المصدر، ص 124.

21- نفسه، ص 124.

22- نفسه،

23- لمعرفة المزيد عن نظرية المعرفة والعلم الآرسطيتين وكيفية تطبيقهما فى مؤلفاته العلمية المختلفة يمكنك الرجوع إلى ما كتبناه عن أرسطو فى :

* نظرية المعرفة عند أرسطو. الطبعة الثالثة، دار المعارف بالقاهرة، 1995م.

* نظرية العلم الآرسطية – دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، الطبعة الثانية، دار المعارف بالقاهرة، 1995م.

* أرسطو واكتمال المشروع الحضارى اليونانى فى : فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الأولى بدار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1988م، ص 106 وما بعدها.

24- راجع العرض الذى قدمه د. حسن حنفى لهذا الكتاب فى مجلة "القاهرة"

القاهرية فى عددين متوالين هما العدد 156، والعدد 157، نوفمبر وديسمبر 1995م.

25- أنظر ما كتبناه عن "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال"، وهو بحث منشور بمجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة، العددان 46 و47 لسنة 1986م، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1988م.

كما نشر بكتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، 1992م، ص 3 وما بعدها.

26- أنظر ما كتبناه عن معالم رؤية عربية مقترحة للتأريخ للفلسفة فى كتابنا :

نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية، نشر مكتبة مدبولى بالقاهرة 1993م، ص 199 وما بعدها.

« آثينا السوداء» لمارتن برنال (*)

مقدمة :

لاشك أن إقدام المجلس الأعلى للثقافة على ترجمة كتاب "أثينا السوداء" لمارتن برنال فى إطار المشروع القومى للترجمة - تلك الترجمة الناصعة التى قام بالجزء الأول فيها فريق قدير من المترجمين المتخصصين بقيادة الأستاذ الدكتور أحمد عتمان أستاذ الكلاسيكيات بآداب القاهرة - كانت ضرورة فرضتها عدة عوامل أهمها :

أولاً : أنه يتعرض لدراسة الأصول المصرية للحضارة اليونانية القديمة ضمن ما يسميه "الجذور الأفرو أسيوية للحضارة الكلاسيكية". ومن البديهى أن نهتم بنقل أى شىء يكتب عن مصر خاصة إذا كان يتحدث عن أحد الثوابت الراسخة فى هويتنا الحضارية وهى الحضارة المصرية القديمة وأثرها على العالم القديم.

ثانياً : أن هذا الكتاب بالذات قد أحدث ضجة كبرى فى الأوساط العلمية الغربية فى أمريكا وأوروبا منذ صدوره عام 1987م. ولا تزال المناقشات

(*) نشرت هذه الدراسات بعنوان "الرد الفلسفى المصرى على أثينا السوداء" على ثلاث حلقات فى جريدة "أخبار الآدب" التى تصدر عن دار أخبار اليوم أيام 26 إبريل و 3 مايو و 17 مايو عام 1998م.

كما أعيد نشرها فى كتابى "بين قرنين - معا إلى الألفية السابعة"، الذى صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

والكتابات حول أطروحاته تشغل حيزا مهما لدى المهتمين بتاريخ الحضارات عموما، ولدى المهتمين بالدراسات الكلاسيكية خصوصا [1].

ولا يصح تحت أى دعوى أن نكون بعيدين عن الانشغال بما يشغل المحافل العلمية خاصة إذا كان الموضوع المطروح يتعلق بنا بشكل مباشر.

وثالثاً : أن الآراء قد اختلفت حول قيمة هذا الكتاب وأهميته بالنسبة للحضارة المصرية القديمة ودورها فى التاريخ القديم بين العلماء والباحثين المصريين أنفسهم. وقد حدث جدل كبير حوله خاصة بعد زيارة مارتن برنال للقاهرة مؤخرا. ولاشك أن هذا الاختلاف له ما يبرره كما سنكتشف فيما بعد؛ فالبعض قد تحمس للكتاب واعتبره ضربة موجعة للمؤمنين بالمعجزة اليونانية خصوصاً وبالعنصرية الغربية عموما وأنه يعيد الاعتبار للحضارة المصرية القديمة ويكشف عن دورها الخطير فى تشكيل فكر اليونان وحضارتهم. والبعض الآخر رأى أنه كتب لأغراض دعائية صهيونية حيث يحاول مؤلفه أن يدس السم فى العسل؛ فالحديث عن الأثر العبرانى على الحضارة اليونانية واكب وتقاطع مع الحديث عن أثر الحضارة المصرية عليها وكأن الكتاب كتب أساساً لإختلاق دور حضارى لليهود فى التاريخ القديم ولتضخيم هذا الدور بقدر المستطاع حتى تبدو حضارة العبرانيين فى قامة تطاول فى تأثيرها على الحضارة اليونانية قامة الحضارة المصرية القديمة والحضارات الأخرى فى الشرق القديم ! !

أولاً : الملامح العامة لخطة الكتاب (تطور سوسيولوجيا المعرفة الغربية فى فهم علاقة الحضارة المصرية بالحضارة الإغريقية) :

يقوم كتاب برنال فى اعتقادى على طرح عام للرؤية الغربية للتاريخ القديم من زاوية علم اجتماع المعرفة. وهو لا يخفى ذلك منذ المقدمة حيث يقول : "إن أجزاء هذا الكتاب تهتم بنموذجين من كتابة تاريخ الإغريق؛ أحدهما ينظر إلى بلاد الإغريق على أنها أوربية وآرية فى المقام الأول، بينما يعتبرها النموذج الآخر شرقية

Levantine تقع على حافة المنطقة التى تسودها ثقافة مصر والساميين [2].

أما النموذج الأول فقد أطلق عليه "النموذج الآرى"، كما أطلق على الثانى اسم "النموذج القديم". وقد استعرض برنال على مدار الجزء الأول الذى امتدت ترجمته العربية لأكثر من سبعمائة صفحة من القطع الكبير، استعرض صورة الحضارة المصرية القديمة فى عيون الأوربيين قدامى (أى النموذج القديم) ومحدثين (أى النموذج الآرى) مبينا الأسباب الاجتماعية والسياسية بل والأسباب الاقتصادية للانتقال من النموذج القديم الذى كان ينظر الناس فيه باحترام وتقدير للحضارة المصرية والفينيقية ويعتبرونهما وراء ظهور وازدهار الحضارة الإغريقية حيث "أن الثقافة الإغريقية قد ظهرت نتيجة لنشاط استيطانى أو استعمارى قام به المصريون والفينيقيون حوالى 1500 ق. م. ووضعوا من خلاله أبناء المنطقة الإغريقية على طريق التحضر"[3].

لقد حاول برنال طوال هذا الجزء الأول من كتابه أن يوضح كيفية الانتقال من هذه الرؤية القديمة التى كان يُنظر من خلالها إلى الأصول المصرية للحضارة الإغريقية، إلى تلك الرؤية الأخرى التى يمثلها دعاة "النموذج الآرى" الذين بدأوا منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر ينظرون إلى الحضارة الإغريقية على أنها "نتاج لاختلاط الهلليينين الذين كانوا يتكلمون لغة هندو أوروبية برعاياهم من أبناء البلاد الأصليين"[4]. ولعل هذا هو ما دعا برنال إلى أن سمى هذا المجلد الأول فى العنوان الفرعى "تلفيق بلاد الإغريق القديمة 1785 – 1985م" فكأنه يستعرض فى هذا المجلد قصة كيف تم تلفيق المعجزة اليونانية منذ بدأ دعاة النموذج الآرى ينظرون إلى بلاد اليونان القديمة من هذه الزاوية العنصرية التى ترى أن اليونانيين قد أبدعوا حضارتهم وحدهم ودون أن يتأثروا بتلك الحضارات الشرقية القديمة، بل ودون أن يعيروها ذلك الاهتمام الكبير الذى صوره أصحاب الرؤية الأخرى (أى دعاة النموذج القديم) التى كانت شائعة عن الحضارة الإغريقية قبل عام 1785م. ! !

وقبل أن يتوقف بنا المؤلف أمام الملامح الرئيسية لهذين النموذجين اللذين خصص لهما المجلد الأول من كتابه، يشير إلى أنه يتبنى نظرية تدعو إلى إحياء النموذج القديم مع بعض التعديلات التى يراها ضرورية. وقد قدم هنا ملخصا لنظريته تلك تحت عنوان "النموذج القديم المعدل" وادخر التفاصيل التى تعرض لوجهة نظره كاملة إلى المجلد الثانى من كتابه. فماذا يعنى المؤلف بهذا النموذج القديم المعدل وما هى أهم ملامح ما يطرحه من جديد فيه ؟!

إن "النموذج القديم المعدل" هو النموذج الذى يتبناه برنال فى مواجهة النموذجين الآخرين، وهو ما يعبر عن وجهة نظره حول علاقة اليونان القديمة ببلاد الشرق وحضاراتها. وهو يهتم تحديدا بمجال تاريخى معين "يركز الاهتمام فيه على الاقتباسات الثقافية الإغريقية من مصر والشرق فى الآلف الثانية ق. م. أو خلال الآلف سنة التى تمتد من 2100 إلى 1100 ق. م"[5].

أما الملامح التى تبدو عليها الخطة التى يقدمها المؤلف فى هذا النموذج القديم المعدل وتتفق تقريبا مع ما كان شائعا من معلومات لدى أصحاب النموذج القديم، فهى تستند على عدة أسس وحقائق منها :

1- أن الفترة الزمنية التى اختار تركيز بحثه فيها فى الألف الثانية قبل الميلاد – وهى التى شهدت فى رأيه تكوين الثقافة الإغريقية – هى نفس الفترة التى كانت مصر فيها قد انتقلت من حال التدهور الذى حل بها بعد نهاية الدولة القديمة وبدأت الأسرة الحادية عشرة بتأسيس ما يسمى فى التاريخ المصرى القديم بالدولة الوسطى. وهذه الأسرة لم يقتصر نشاطها على إعادة توحيد مصر ولكنها فيما يقول برنال : "هاجمت منطقة المشرق، كما نعرف من الشواهد الأثرية أنها أقامت علاقات على مجال واسع فى مناطق أبعد منها شملت كريت على وجه التأكيد. ومن المحتمل أنها امتدت كذلك إلى بلاد الإغريق القارية. إن هؤلاء الفراعنة ذوى البشرة السمراء الذين أتوا من مصر العليا يشتركون فى اسم "منحوتب Menhotpe" وكان راعيهم الإلهى

هو الصقر والإله الثور منطو Mentw أو موت Mont وفى خلال القرن ذاته بدأ بناء القصور الكريتية. وعلى جدران هذه القصور تظهر الصور التى تمثل عبادة الثور التى شغلت موقعا مركزيا فى الأساطير الإغريقية التى دارت حول الملك مينوس وجزيرة كريت. وعلى هذا فيبدو من المعقول أن تكون التطورات الكريتية قد عكست ظهور الدولة المصرية الوسطى بشكل مباشر أو غير مباشر"[6].

2- "إنه يوجد على التخوم الشمالية لمدينة طيبة الإغريقية مرتفع كبير يسمى بمقبرة أمفيون Amphion وزيثوس Zethos. ويصف عالم الآثار المتميز ت. سبيروبولس – وهو أحد الذين قاموا بحفائر هناك فى الفترة الأخيرة – هذه المقبرة بأنها تتخذ شكل هرم مدرج من الطين. وهو يرجع تاريخ اللقَّى الفخارية وبعض المجوهرات التى تم العثور عليها إلى الفترة التى يتفق أغلب الدارسين على أنها ترجع إلى حوالى القرن 21 ق. م .. وعلى هذا الأساس وفى ضوء المعلومات التى أمدنا بها الأدب الكلاسيكى على نطاق واسع والذى يربط بين هذه المنطقة ومصر، بناء على هذا كله يسلم سبيروبوس بوجود مستوطنة مصرية فى بويوتيا – Boiotia التى تمثل طيبة مركزها فى تلك الفترة. وهناك شواهد أخرى تدعم افتراضه"[7]. وقد وعد برنال بأنه سيقدمها فى المجلدات الأخيرة من "أثينه السوداء" وإن كان يذكر بعض هذه الشواهد هنا مثل روايات لهوميروس وهيروروت وغيرهما من الأدباء والكتاب اليونان القدامى، تلك الروايات التى تؤكد ذلك الوجود المصرى فى طيبة الإغريقية. ويعرض لما يدعمها من خلال قراءة حديثة لنقش من منف يذكر بالتفصيل فتوحات عن طريق البر والبحر لاثنين من فراعنة الأسرة الثانية عشر هما سنوسرت الأول ومينيمينيس الثانى [8].

3- "أن الموجة الثانية من التأثير على الثقافة الإغريقية التى جاءت الرواية عنها محددة بشكل أكثر دقة ترجع إلى فترة الهكسوس Hyksos. وقد كان

الهكسوس غزاة من الشمال فتحوا وحكموا مصر السفلى على الأقل بين 1720 و1575 ق. م ورغم أن عناصر أخرى ربما كانت من أصل حورى قد اشتركت فى هذا الغزو إلا أن الهكسوس كانوا فى أغلبيتهم الساحقة من المتحدثين بالسامية" [9].

وهنا يتوقف برنال ليطالب أنصار "النموذج القديم" بأن يقوموا بتعديل بعض ما جرت عادتهم على التسليم به كحقائق ثابتة. فما هو ذلك الجديد الذى يطرحه برنال هنا ويطالب المؤرخين بتقبله ؟!

أ – "أن يقبلوا فكرة وجود غزوات أو تسربات لبلاد الإغريق قام بها متحدثون باللسان الهندو أوربى من الشمال"[10]. وهو بهذا يحاول أن يقرب فيما يبدو بين آراء أصحاب النموذج القديم وبين آراء دعاة النموذج الآرى؛ إذ أن الأول لا يهتمون بالغزوات التى قام بها متحدثون باللسان الهند وأروبى لبلاد الإغريق، بينما يركز عليها أصحاب النموذج الآرى متغافلين عن الحديث عن أى تأثير أو غزو مصرى لبلاد الإغريق !

ب- "أما التعديل الثانى الذى أورده فهو أن نضع قدوم داناؤسى Donaos إلى بلاد الإغريق فى بداية فترة الهكسوس حوالى 1720 ق. م. وليس فى نهاية تلك الفترة من 1575 ق. م. أو بعد ذلك كما تضعها الحوليات القديمة"[11]. والسبب الذى يجعل برنال يطالب بهذا التعديل إنما هو محاولته تأكيد رأى بعض الكتاب الذين يرون وجود صلات بين "السجلات المصرية حول طرد الهكسوس المقوتين على يد الأسرة المصرية الثامنة عشرة، والرواية التى أوردتها التوراة عن خروج الإسرائيليين من مصر بعد الفترة التى قضوها هناك"[12].

وهنا يكشف برنال عن جانب مهم من جوانب نموذجه القديم المعدل، ويكشف بالتالى عن أحد أغراضه الدعائية الصهيونية ! !. فها هو يقول بعد مطالبته بهذا التعديل فى التواريخ القديمة : "إنى أميل إلى الربط بين هذه

الحكايات التراثية وبين الهكسوس رغم أن هذه الحكايات قد تشير إلى فترات متأخرة عن ذلك. إن الرواية الإغريقية تقرن داناؤوس بإدخال الزراعة، كما تقرن كادموسى بإدخال أنواع من الأسلحة إلى جانب إدخال الأبجدية وعدد من الشعائر الدينية. ويبدو – حسب النموذج القديم المعدل أن الزراعة وصلت إلى بلاد الإغريق مع موجة مبكرة من المستوطنين. أما الاقتباسات الأخرى بما فيها العجلة الحربية والسيف – وكلاهما دخل مصر فى عهد الهكسوس – فيرجع وصولهما إلى منطقة بحر إيجه إلى ما بعد ذلك. وفيما يخص مجال الدين فيبدو أن العقائد التى تم إدخالها فى تلك المرحلة تركزت فى عقائد الإله بوسيدون Poseidon والإلهة أثينا Athena. وفى رأى أننا يمكن أن نقرن الأول بالإله ست Seth الإله المصرى للقفر والبحر الذى أخلص الهكسوس فى عبادته، كما يمكن أن نقرنه كذلك بالإلهيين الساميين يم Yam (البحر) ويهو Yahweo. أما الآلهة أتينه فقد كانت هى الآلهة المصرية نيئيت Neit وقد تكون كذلك عنات الآلهة السامية التى يبدو أن الهكسوس كانوا يعبدونها"[13].

وليلاحظ القارئ كيف يتداخل فى كلام برنال عن نموذجه المعدل التأثير المصرى بالتأثير العبرانى على الحضارة الإغريقية وخاصة فى مجال الدين. وليت الأمر يتوقف عند هذا الحد، بل إن برنال يضيف بعد ذلك مباشرة أنه "من المتفق عليه بوجه عام أن اللغة الإغريقية قد تكونت فى أثناء القرنين السابع عشر والسادس عشر ق. م. وفى هذا الصدد فإن تركيبها الهندو – أوربى، وكذلك معجمها الأساسى تصحبهما مفردات على مستوى رفيع من لسان مختلف عن اللسان الهندو أوربى. وإنى لعلى اقتناع بأن قدرا كبيرا من هذه المفردات يمكن أن يشتق بشكل مقنع من اللغة المصرية واللغة السامية الغربية. وهذا يتوافق مع السيطرة لفاتحين مصريين وساميين"[14].

إنه يؤمن أيضاً بتداخل التأثيرات المصرية والعبرانية اللغوية على اللغة اليونانية وأبجديتها ! !

إن علينا أن ندرك منذ البداية إذن أن "النموذج القديم المعدل" الذى يقترحه برنال فى "أثينه السوداء" لم يكن لإنصاف الحضارة المصرية القديمة كما نظن للوهلة الأولى، وإنما كان لأهداف أخرى أهمها بالطبع هو محاولة حشر اليهود والتأثير العبرانى حشرا ضمن السياق العام للتاريخ القديم، والحديث عن تأثيرات مختلفة لليهود على الحضارة اليونانية ! !

إننى أجد نفسى مدفوعا دفعا إلى القول أنه إن كان برنال قد قال عن فلايكوفسكى صاحب كتاب "عصور فى فوضى" "أنه من أولئك المهووسين الذين تسيطر عليهم فكرة" لأنه كتب تسلسلا للأحداث والكوارث يختلف تماما عن كل بناء تاريخى آخر"[15]. أقول إنه إن كان قد قال عن فلايكوفسكى ذلك فإنه بإصراره على الحديث عن تأثير للعبرانيين على الحضارة الإغريقية يمكن أن يوضع فى السياق نفسه ! رغم أنه كان فى أحيان كثيرة يبدو أكثر منه موضوعية وأكثر منه دقة.

إن علينا أن ندرك مرة أخرى "أن الاهتمام الأساسى الذى تدول حوله دراسة أثينه السوداء هو الدور المصرى والسامى فى تكوين بلاد الإغريق فى الفترتين المبكرة والوسطى من العصر البرونزى"[16]. وعلينا فى ضوء ذلك أن نعى أن الموضوعية المطلقة خرافة، وأن البحث العلمى لا يخلو من تحيزات ذاتية ولا ينبع إلا من اهتمام ذاتى ومن حماسة شخصية لتحقيق أهداف أيدلوجية معينة ! !

وربما يكون فى ما قدمه فلايكوفسكى أو برنال أو غيرهما دافعا قويا لنا على أن نعيد البحث مرات ومرات عن دورنا الحضارى والتاريخى فى بناء الحضارة اليونانية القديمة، ولنرد على تلك الدعاوى الصهيونية للتغلغل فى تاريخ مصر القديمة بأى شكل وبأى صورة رغم أن أولئك اليهود فى تلك الفترة كانوا كما قلت فى ردى على دعاوى فلايكوفسكى "على أحسن الفروض مجرد مجموعة من أتباع الدين الجديد عاشوا فى أمان فى كنف مصر القديمة إلى أن حدث بينهم وبين فرعون مصر خلافات معينة جعلته يأمر بطردهم من مصر"[17]، ولا يمكن أن يكون

لهذه القلة المستضعفة كل هذا التأثير في التاريخ القديم سواء في تاريخ مصر أو في تاريخ اليونان ! ! ولعل أصدق من ما أورده برنال في كتابه ما نقله عن جيوردانو برونو فيلسوف عصر النهضة الأوربية الشهير الذي قال ما نصه : "إن اليهود هم بلاشك فضلات الحضارة المصرية، ولا يستطيع أي إنسان أن يقنع أحدا بأن المصريين قد أخذوا عن اليهود أي من مبادئهم سواء كانت صالحة أم لا"(18).

ثانياً : الكُتاب اليونان القدامى وإنصاف الدور المصري في تشكيل الحضارة اليونانية :

على كل حال، لقد تحلى برنال وفريق عمله بشجاعة كبيرة ومثابرة على البحث حينما تتبعوا الكتابات القديمة من روايات وأشعار ومؤلفات المؤرخين والفلاسفة ليكشفوا عن رؤية كل هؤلاء القدامى للدور المصري في تشكيل فكرهم وحضارتهم.

ويبدأ برنال الباب الأول الذي خصصه للحديث عن النموذج القديم في العصور القديمة باستشهاد له مغزاه من كتاب التاريخ لهيرودوت يقول فيه : "كيف حدث أن المصريين أتوا إلى البلوبونيسوس وماذا فعلوا لكي يجعلوا من أنفسهم ملوكا لهذه المنطقة من بلاد الإغريق ؟ هذه أخبار رواها الكتاب الآخرون. وعلى هذا فلن أزيد عليها وإنما سأمضي في ذكر نقاط لم يتعرض لها أحد غيري من قبل"(19).

إن كلام هيرودوت يوحي بما لا يدع مجالا للشك أن ثمة أخبارا قد وردت لدى الكُتاب الإغريق الأقدم منه حول تأكيد الوجود المصري في بلاد اليونان، وإن كان مثار الدهشة لديه هو : كيف جاءوا وماذا فعلوا لكي يجعلوا من أنفسهم ملوكا لمنطقة ما من بلاد اليونان ؟!

في هذا الإطار الذي يؤكد أنصاره أن ثمة تواجدا مصريا في تلك الحقبة في منطقة ما من بلاد اليونان، يتحدث برنال من خلال الوثائق الأدبية عن

التأثير المصرى على الفكر والآداب والعقائد اليونانية. وإليك بعض الأمثلة التى يوردها عن هذا التأثير.

1- يشير بداية إلى "الاتفاق الشامل بين الكتاب القدامى على أن فيثاغورس وأورفيوس وسقراط وآخرون ممن عنوا بمسألة خلود الروح إنما عرضوا ما عرفوا عنها من مصر "[20]؛ فبالنسبة للأورفية فإنه يرى أن اسم أورفيوس "يبدو أنه من المحتمل أنه يأتى من اللفظة المصرية Irp't تشكل لقبا للإله المصرى المعروف بشكل شائع على أنه جب Gib، وقد كان إلها للأرض الطيبة والنبات والحيوانات الموجودة فوقها إلى جانب عالم ما تحت الأرض وهو ما يتطابق مع موقع أورفيوس كمنسق للطبيعة إلى جانب اهتمامه بما فى باطن الأرض. وقد كان للإله جب صلة وثيقة بالإله أوزيريس"[21]. فضلا عن "أن هناك صلات بين أورفيوس وكتاب الموتى؛ ففى عصر الدولة الحديثة والعصور التالية كان كتاب الموتى بمثابة مرشد للروح خلال مخاطر العالم الآخر حتى تصل إلى الخلود وكثيرا ما كان يدفن مع الجسد المحنط. هذا وقد كان بعض الرقى والتراتيل المحفورة على رقائق ذهبية كانت توضع على أجساد الذين يعتنقون عقيدة اورفيوس. وهكذا يصبح من المثير للانتباه أن نلاحظ فى هذا المجال أن نسخة من كتاب الموتى تشير فعلا إلى "كتاب جب وأوزويريس"[22]. وعلى كل حال فقد ساد فى العصور الكلاسيكية بوجه عام أن أورفيوس قد "تعلم أسرار شعائره الدينية فى مصر"[23].

أما بالنسبة لفيثاغورس فقد أكد برنال بناء على الكتابات القديمة أن المدرسة الفيثاغورية قد قامت على أساس من دراساته الطويلة فى مصر، وأورد قول أيسوكراتيس "أن فيثاغورس أصبح فى أثناء رحلته إلى مصر تلميذا يدرس ديانة الشعب وكان أول من أحضر إلى الإغريق كل الفلسفة"[24].

2- يتوقف برنال كثيرا عند خطبة للخطيب الأثينى الشهير ايسوكرايتس، تلك

الخطبة التى ألقاها فى الأعياد الأوليمبية عام 380 ق. م. واعترف فيها بفضل مصر الواسع على العالم القديم وعبر فيها عن إعجابه "بنظام الطبقات وبحكم الفلاسفة وصرامة وسائل التربية التى كان يتبعها الفلاسفة / الكهنة المصريون والتى أنتجت الرجل المتأمل الذى كان يستخدم حكمته العليا لصالح دولته. وفوق هذا فقد أصر ايسوكراتيس على أن الفلسفة (حب الحكمة) كانت نتاجا مصريا وكان لا يمكن إلا أن تكون كذلك"[25].

3- يتوقف برنال أمام بعض المقارنات بين النظام السياسى المصرى والنظام السياسى الإسبرطى، تلك المقارنة التى بدأها هيرودوت حينما قال : "إن الإسبرطيين يدينون بنظمهم السياسية لمصر"[26]، ودعمها ايسوكراتيس الذى قال : "إن الإسبرطيين قد فشلوا فى أن يطبقوا مبدأ تقسيم العمل المصرى وأن دستورهم لم يصل إلى الاكتمال الذى تميز به النموذج المصرى"[27].

4- ثم يتوقف برنال أيضا أمام النصوص الأفلاطونية التى تؤكد تلك الصلة بين نموذجه المثالى فى الدولة وبين مصر خاصة وأن مصر التى قضى فيها أفلاطون بعض الوقت حول عام 390 ق. م. على وجه الاحتمال شكلت نقطة اهتمام رئيسية فى أعماله المتأخرة. ومن أهم هذه النصوص التى أشار فيها أفلاطون إلى فضل مصر عليه وعلى الآداب والحكمة اليونانية محاورة "فايدروس" ومحاورة "فيليبوس" اللتان أشار فيهما إلى أن تحوت إله الحكمة المصرى هو الذى اخترع الأعداد والحساب والهندسة وكل أنواع الأدب واللغة وكل العلوم، كما يثنى فيهما على الفن المصرى والموسيقى المصرية مشيرا إلى أخذ بلاد الإغريق كل ذلك عن مصر[28].

ويذكر برنال أن نصًّا قديما كتبه كرانتور Krantor أقدم المعلقين على أعمال أفلاطون قد جاء فيه "أن معاصرى افلاطون قد سخروا منه قائلين أنه لم يكن مبدع الأفكار التى تناولها فى الدولة (الجمهورية) وإنما نقلها عن النظم

المصرية"[29]. ويعلق برنال على هذا النص قائلا : أنه ربما يكون السبب الوحيد الذى يدعو إلى الشك فى أن محاورة الجمهورية قد كتبت بالفعل على أساس من النظم المصرية هو أنه لم يذكر ذلك صراحة فى نص المحاورة [30].

وقد أشار برنال أيضا إلى محاورة "طيماوس" لأفلاطون، تلك المحاورة التى ورد فيها ذلك الحوار الطريف بين كهنة مصر وبين صولون المشرع اليونانى الآثينى العظيم حين ذهب الأخير إلى سايس فى الشطر الأول من القرن السادس قبل الميلاد حيث استقبل بحرارة وتمكن من مقابلة كبار الكهنة المصريين. وقد تحاور مع أحدهم فأخبره بأن الإغريق كالأطفال، فلا يوجد اغريقى يمكن أن نقول أنه قد تخطى مرحلة الطفولة [31]. وتلك الكلمات معناها أن الإغريق كالأطفال لا يزالون يحتاجون إلى التعلم والمعرفة من خبرة المصريين الطويلة بتاريخ العالم عامة وكذلك بتاريخ اليونان نفسها !

5- وبالطبع يشير برنال إلى أرسطو ويذكر أنه قد تعلم على يد أفلاطون المعروف بانتمائه إلى النموذج القديم الذى يعترف بالريادة لمصر وبأثرها على بلاد اليونان. كما يذكر أنه أى أرسطو قد تعلم على يد يودكسوس Eudoxus، ذلك المعلم الذى درس فى الأكاديمية الأفلاطونية بعد أن كان قد قضى ستة عشر شهرا فى مصر يحلق رأسه بشكل منتظم حتى يستطيع أن يدرس مع الكهنة هناك[32].

وقد أشار برنال إلى اعتقاد أرسطو بأن المصريين هم الذين أبدعوا نظام الطبقات، وأن طبقة الكهنة قد أتيح لها التفرغ للعلم ولذلك كانت مصر فى رأيه مهد الرياضيات بكافة فروعها. كما كان أرسطو هو الذى أكد – على عكس ما ذهب إليه معظم من سبقوه – على أن كهنة مصر قد توصلوا إلى هذا العلم بشكل نظرى مجرد وليس فقط بصورة عملية ولأسباب عملية كما قال هيردودت [33].

6- ننتقل مع برنال من الباب الأول الذى كان موضوعه "النموذج القديم فى العصور القديمة"، إلى الباب الثانى الذى يحمل عنوان "المعارف المصرية

وانتقال اليونان من عصور الظلام إلى عصر النهضة"، ثم إلى الباب الثالث الذى يحمل عنوان "انتصار مصر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر". ومع ذلك فإننا لا نزال فى ظل سيادة الرأى القائل بالأثر المصرى على الحضارة اليونانية، وفى ظل اعتراف معظم الكتابات التاريخية بهذا الأثر.

ويلفت الانتباه فى هذين البابين المطولين أن تركيز المؤلف كان حول الهرمسية وأصلها المصرى وأثرها فى الفكر الغربى طوال العصرين الوسيط والحديث؛ فقد تناول برنال بالتمحيص والنقد كل ما كتب حول الأصول اليونانية أو الإيرانية الكلدانية للنصوص الهرمسية، ورجح أن يكون الأصل الصحيح لها هو مصر. كما أوضح أنه من الضرورى لكى نفهم أسرار هذا النزاع حول أصول الهرمسية أن نستخدم مناهج علم اجتماع المعرفة.

ولقد وافق برنال على رأى ستريكر Stricker ودرشين Drcharin، حيث يريان "أن العنصر المصرى فى الأعمال الهرمسية واضح ومسيطر"[34] وأوضح أنه رغم أن الأعمال الهرمسية تتسم بقدر من التضارب وعدم التجانس، ورغم أنه من المحتمل أنها تحوى موادا كتبت عبر فترة زمنية طويلة بدءًا من القرن السادس قبل الميلاد وحتى القرن الثانى الميلادى، إلا أنه "لا يوجد شك فى أنها قد احتوت على نماذج من ديانات ومفاهيم فلسفية أقدم منها بكثير تعود فى جذورها الأصيلة إلى مصر القديمة"[35].

وقد تحدث برنال حديثا مطولا عن تأثير الفكر المصرى والهرمسية على وجه الخصوص فى العالم الغربى طوال عصر النهضة وحتى القرن السابع عشر وخاصة لدى أصحاب مذهب الروزيكروسيه – وهو مذهب أصحاب زهرة الصليب وقد جاءت تسميتهم من الرمز الذى اتخذته هذه الطائفة وهو صورة صليب تتوسطه زهرة واحدة[36] – فى البلاد البروتستانتية، وتوقف أمام نصوص نيوتن عالم الفلك الشهير فى كتابه "المبادئ الرياضية" الذى أعلن فيه صراحة إعجابه واحترامه الشديد للمصريين القدماء بوصفهم أعظم العلماء والفلاسفة[37].

7- لقد ظلت هذه الأفكار التقليدية عن مصر وتأثيرها سائدة حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر. ويوضح برنال ذلك من خلال قراءته لنصوص فيكو الذى رغم أنه كان معاديا للمصريين من وجوه شتى باعتناقه لفكرة المركزية الأوروبية إلا أنه اعترف لمصر بدورها الحضارى باعتبارها أقدم حضارات العالم[38]. وكذلك لنصوص مونتسيكو الذى سلم بأن المصريين كانوا أحسن فلاسفة العالم [39].

8- وقد توقف برنال أمام آراء الآب بارتلمى مكتشف الكتابة التدمرية والفينيقية الذى كان من ضمن أبحاثه بحثا بعنوان "تأملات عامة عن العلاقة بين اللغات المصرية والفينيقية واليونانية". ذلك البحث الذى أكد فيه أنه "من غير الممكن ألا تكون اللغة المصرية قد أسهمت فى تكوين اللغة اليونانية فى ظل هذا التبادل للبضائع والأفكار"[40].

9- كما توقف برنال أيضا أمام التأثير المصرى وبالذات تأثير الهرمسية على فكر الماسونيين فى القرن الثامن عشر، فقد كان اسم "الإله الخفى" بالنسبة للماسونيين كمثله بالنسبة للهرامسة القدامى هو من القداسة أومن القوة السحرية بحيث لا يمكن إفشاؤه حتى للمراتب الدنيا من الطائفة[41]. كما أن رمز الشمس كان قاسما مشتركا بين الهرامسة والماسونيين. وقد استخدم برونو مصطلح مدينة الشمس، كما أن مدينة كامبانيلا الفاضلة يعمرها أناس شمسيون أتقياء يرتدون الملابس البيضاء وتبدو هو يتهم المصرية فى وضوح وجلاء. وعلى ذلك يكون ادعاء الماسونيين – فيما يقول برنال – بأن رواياتهم المأثورة مستقاة من مصر ادعاءً له فى حقيقة الأمر أساساً من الصحة [42].

10- ويستمر برنال فى الكشف عن اعتراف الأوربيين المحدثين بالأثر المصرى على حضارة اليونان القديمة، حتى يصل إلى كتاب ديبوى الشهير "أصل كل العقائد" الذى ظهر عام 1795م، ذلك الكتاب الذى قال فيه ديبوى :

"أنه يمكن إرجاع كل الميثولوجيا والأديان إلى مصدر واحد هو مصر"[43]. ويبدو أنه تمثل مقولة هيرودوت الشهيرة "أن معظم أسماء آلهة الإغريق جاءت من مصر"، فجاء تعبيره عنها بصورة أوضح وأشمل حينما قال : "أنه يمكن اعتبار مصر أما لكل ما ورد فى أشجار أنساب الآلهة، وهى مصدر كل الحكايات التى تلقاها اليونان ورشوها بالزخارف لأن الذى يظهر أنهم لم يبتدعوا شيئا كثيرا"[44].

ويشير برنال هنا - مستخدما منهجية علم اجتماع المعرفة - إلى أنه ربما كانت آراء وكتابات ديبوى أحد دوافع الحملة الفرنسية على مصر على اعتبار أن نابليون - رغم أن هناك شكا فى كونه ماسونيا أم لا - كان منغمسا فى الشئون الماسونية انغماساً عميقاً، وأن كثيرا من أعضاء الطائفة الماسونية كانوا يشغلون المناصب العليا فى جيشه وأنها ازدهرت فى ظل حكمه ازدهاراً فائقا. ومن الواضح أنه أخذ الرمز الإمبراطورى وهو النحلة من مصر ومن خلال مصادر ماسونية فيما يحتمل [45].

ولعل السؤال الآن هو : إذا كان ذلك هو مقدار الولع بمصر وحضارتها، وكان ذلك هو مبلغ تأثيرها الواسع على قطاعات الكتاب والمثقفين والمفكرين الأوربيين ! فلماذا إذن انقلب الحال ؟ وكيف بدأت موجة العداء لمصر وما هى الأسس التى قامت عليها موجة العداء هذه ؟!

وبعبارة أخرى : كيف تحول حب الأوربيين لمصر واعترافهم بتأثير حضارتها على أوربا منذ العصر اليونانى وحتى القرن الثامن عشر، كيف تحول كل ذلك إلى ذلك "النموذج الآرى" الرافض لكل هذا التأثير وكيف تحول الحال من الاعتراف بالدور المصرى فى التأثير على الحضارة الأوربية قديمها وحديثها إلى التغنى بمركزية الحضارة الغربية وبأنها التى أنشأت كل مظاهر الحضارة الإنسانية من عدم ! وأن أمم الشرق هى التى أخذت عنها ونقلت منها فى مختلف العصور!!

ثالثاً : « النموذج الآرى » وبداية تلفيق المعجزة الإغريقية الغربية :

لقد تجلت براعة برنال البحثية فى استخدام منهجية علم اجتماع المعرفة فى إجابته على تلك التساؤلات السابقة من بداية الباب الرابع. وهو يعتبر أن إجابته على تلك التساؤلات بمثابة "عقدة الموضوع"؛ إذ يحاول بشجاعة كشف المسكوت عنه فى التراث الأوربى الحديث منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر موضحا "أصول تلك العوامل المؤثرة التى أسقطت النموذج القديم وأدت إلى إحلال بلاد اليونان محل مصر، لتكون هى مصدر الحضارة الأوربية"[46].

وقد بدأ برنال ذلك بحصر أربعة عوامل أدت إلى إسقاط النموذج القديم وبداية موجة العداء للحضارة المصرية باعتبارها المصدر الحقيقى للحضارة الأوروبية. وهذه العوامل الأربعة هى :

1- رد الفعل المسيحى.
2- ظهور فكرة التقدم.
3- نمو العنصرية الغربية.
4- النزعة الهللينية الرومانسية.

وإليك بعض تفاصيل ما قاله عن هذه العوامل الأربعة :

1- أما بالنسبة لرد الفعل المسيحى، فقد جاء بالتدريج؛ فقد كان هناك دوما فترات طويلة من الخصومة المريرة بين المأثورين المسيحى والمصرى. وفى ضوء هذا نجد أن إعدام برونو لا يثير الدهشة إذا ما أخذنا فى الاعتبار – على حد تعبير برنال – هجماته المجلجلة على المأثورات اليهودية - المسيحية ودعوته الصاخبة إلى العودة إلى الديانة المصرية[47].

ويلفت برنال الأنظار إلى ذلك المثلث المتصارع : المسيحية واليونان وتحالفهما ضد مصر؛ فلقد كان عداء ارازموس للهرمسية مثلا فى بواكير القرن السادس عشر متصلا بدفاعه عن المسيحية وعن الدين ضد السحر. وفى تلك الأثناء بدأ الألمان يدركون المشابهات المثيرة بين لغتهم وبين اللغة اليونانية. وعقب حركة

الإصلاح الدينى والانفصال عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية أصبحت الصلة بين اللغتين أقوى بكثير وخاصة فى ضوء التصور الذى يعتبر أن الألمانية واليونانية معا هما لغتا الحركة البروتستانتية. وقد حارب الكنيسة الرومانية بالإنجيل اليونانى . . وقد ازدهرت منذ ذلك الوقت الدراسات اليونانية فى المدارس والجامعات البروتستانتينية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر[48]. وانتهى الأمر إلى وجود ما يشبه حلف يونانى – مسيحى خلال القرن الثامن عشر حيث انتشرت بين الكُتاب المدافعين عن المسيحية رغبة قوية للتقليل من شأن مصر والرغبة فى إعلاء شأن اليونان[49].

2- أما بالنسبة لتأثير ظهور فكرة التقدم، فقد عرض برنال لأمور عديدة منها الهزائم التى منيت بها تركيا فى الثمانينات من القرن السابع عشر، وما لقيته نظريات نيوتن فى الفيزياء من قبول عام أدى إلى تحول فى رؤية أوربا لنفسها؛ حيث زادت نسبة المؤمنين بفكرة التفوق الأوربى بفعل تقدم أوربا العلمى والاقتصادى والصناعى وبداية توسعها فى القارات الأخرى. لقد وجد الأوربيون أن وضعهم فى هذه الحقبة أشبه ما يكون بوضع بلاد اليونان فى القرن الرابع قبل الميلاد [50].

ومن هنا بدأت نظرتهم للأمم الأخرى تتغير؛ فقد بدأوا ينظرون من خلال تخطيط للوحة التاريخية لتقدم الروح الإنسانية التى قدمها كوندرسيه – فيلسوف عصر التنوير – إلى الحضارات الإنسانية نظرة تصاعدية. ومن شأن هذه النظرة أن تجعل من الحضارة اليونانية حضارة أعظم من سابقتيها الحضارة المصرية والحضارة الصينية ! ومع ذلك فقد ظل دعاة نظرية التقدم وأصحاب الرؤية الجديدة للتقدم – فيما يقول برنال – يحتفظون بمشاعر الاحترام إزاء المصريين والفينيقيين [51].

وعلى ذلك فإنه يبدو أن العامل الحاسم فى اسقاط "النموذج القديم" هو ظهور النزعتين العنصرية ثم الرومانسية.

3- فبالنسبة لظهور النزعة العنصرية الأوربية فى القرن الثامن عشر، فقد استندت فى ظهورها على ما يبدو لرأى فيلسوف كلاسيكى كبير هو أرسطو الذى تحدث كثيرا عن الرق، والذى شغل فى فلسفته بتبرير تفوق اليونان على سائر الشعوب الأخرى. وقد ساقه ذلك إلى الميل نحو عقيدة مفادها أن التفوق العنصرى يعطى للمتفوق الحق فى استعباد الشعوب الأخرى. وقد اعتنق هذه الآراء الآرسطية مفكرون أوربيون محدثون كبار من أمثال جون لوك فيلسوف انجلترا الشهير فى القرن السابع عشر، ومن أمثال دافيد هيوم وبينامين فرانكلين (52)؛ فلقد عبر هؤلاء المفكرون عن نزعة عنصرية واضحة ترى أن لون البشرة الداكن مقترن بالتدنى العقلى والروحى. وفى حالة هيوم تفوقت النزعة العنصرية على قواعد الدين المتعارف عليها حتى أنه فيما يقول برنال يعتبر رائداً للرأى القائل بأنه لم يكن ثمة خلق واحد للبشر وإنما خلق متعدد (53).

أما فى فرنسا، فلم تكن النزعة العنصرية واضحة بهذا الشكل فى القرن الثامن عشر؛ فالمعروف أن مونتسكيو قد انتقد أوربا فى كتابه "الرسائل الفارسية" فى الوقت الذى والى فيه أوربا وردد الآراء المعادية لآسيا وأفريقيا فى كتابه "روح الشرائع" على اعتبار أن أوربا هى القارة العلمية والتقدمية (54).

ومع ذلك فقد ظهر روسو الذى هاجم بشدة فى كتابه "العقد الاجتماعى" تلك النزعة العنصرية، وعارض أى تبرير لمبدأ الاسترقاق، وإن كان من ناحية أخرى قد تابع مدرسة الحتمية الجغرافية إذ اعتقد مثل أصحابها أن الفضيلة والكفاءة السياسية لأى شعب تعتمد على المناخ والطبوغرافيا (55). ومن ثم فإنه يمكن اعتبار مونتسكيو وروسو بشكل عام من الموالين لفكرة المركزية الأوربية.

4- أما بالنسبة للنزعة الهللينية الرومانسية، فمن المعروف أن روسو يعتبر من مؤسسى النزعة الرومانسية الأوربية، ومنه بدأت تظهر بشدة النزعة الرومانسية مقترنة بالعنصرية الأوربية وخاصة فى بريطانيا وألمانيا حيث

بدأت تظهر النزعات القومية لما دعى مفكرو هذه الفترة وخاصة من الألمان أمثال هردر وهيجل ونيتشه كل الشعوب الأوربية لأن تستكشف روح العبقرية والتفرد فيها بحيث تتضح عناصر الخصوصية المحلية. وقد ترتب على ذلك ظهور الاهتمام الشديد باللغات المحلية والأغانى الشعبية [56].

لقد استشرت بين الأوربيين إذن تلك النزعة العاطفية التى جعلتهم ينظرون من خلالها إلى الأمة اليونانية على أنها تمثل مرحلة الطفولة للحضارة الأوربية بما يعرف عن فترة الطفولة من إثارة للمشاعر الجياشة والعاطفية المتأججة ! لقد خلعوا على اليونان مشاعرهم الرومانسية التى كان من شأنها تحطيم "النموذج القديم" وإقامة "النموذج الآرى" مكانه !

وقد أفاض برنال فى شرح هذه النزعة الرومانسية الهللينية وارتباطها بالنزعة العنصرية الآرية التى تؤكد مركزية الحضارة الأوربية – الغربية بدءً من اليونان القديمة على مدار ما تبقى من صفحات الباب الرابع من هذا المجلد الأول الذى نحن بصدد عرضه.

رابعاً : حركة الاستعمار الأوربى لبلاد الشرق

واستمرار سيطرة « النموذج الآرى » على العقل الغربى

ينتقل برنال فى الباب الخامس من الجزء الأول "آثينه السوداء" إلى دراسة ما أسماه "اللغات الرومانسية – نهضة الهند وسقوط مصر"، حيث بدأ يوضح كيف أن انتشار النزعة الرومانسية الأوربية وظهور فكرة المركزية جعلت المد الاستعمارى الأوربى لبلاد الشرق مسألة مقبولة وتلقى الترحيب فى الأوساط العلمية والثقافية؛ إذ بفضل هذه الحركة الاستعمارية نجح شامبليون الفرنسى فى فك طلاسم اللغة الهيروغليفية مما جعله يعود إلى تغليب مصر على اليونان مما أثار عليه حفيظة العلماء من أنصار الحضارة الهللينية، كما أثار عليه أيضا حفيظة الأرثوذكسية المسيحية. بتأريخه للحضارة المصرية وللآثار المصرية القديمة. ولما مات شامبليون مبكرا فى عام 1831م تعرض علم المصريات للانهيار وبدأ يخضع للنظام السائد للدراسات الكلاسيكية [57]؛ ذلك النظام الذى ساده – على حد تعبير برنال – أصوات متنافرة تنادى بأن الحضارة المصرية بلغت بالفعل درجة معينة من المكانة الرفيعة فى الدين والفلسفة والعلوم. وفى نفس الوقت ظلت الرؤية السائدة هى أن المصريين لم يكونوا على درجة عالية من التحضر على الرغم مما بلغوه من تقدم تقنى وأن احترام الإغريق لحضارتهم كان قائما على وهم !! [58].

ويكشف برنال بعد ذلك عن كيفية ظهور حركة الاستشراق الغربية مع بداية الاهتمام بالحضارة الهندية بشكل رومانسى تغلب فى أحيان كثيرة على الاهتمام بمصر وبالحضارة المصرية. ويبين كيف بلغت العنصرية الغربية ذروتها مع ظهور قضية الأجناس والأعراق التى أثير فى خضمها قضية لون المصريين القدماء ..! وهل كان لونهم هو اللون الأسود ؟! وإذا صح ذلك فإنه وحسب ما تردد لدى أتباع العنصرية العرقية لم يمكن ممكنا لجنس أسود أن يصنع حضارة

فالسود عاجزون بيولوجيا – فى نظر أنصار الجنس الآرى الأبيض – عن صنع الحضارة !!

والطريف أن برنال يربط هنا بين سيادة هذه النظرة العنصرية للجنس الأسود وبين تجاهل من أرخوا لهذه الفترة للانتصارات الساحقة التى حققتها الجيوش المصرية بقيادة محمد على وأولاده ووصولها إلى أوربا واحتلالها لجزيرة كريت وغزو تركيا ! وهو يعلق على ذلك قائلا : إنه "لم يكن من المتوقع من المؤرخين الذين كانوا يؤمنون بأن الأفارقة أقل شأنا من الناحيتين العرقية والنوعية أن يعترفوا بقدرة المصريين على تجهيز جيوش باسلة فاتحة تضارع جيوش نابليون" [59] !!.

وفى هذا الإطار يكشف برنال عن النزعة العنصرية المتعالية التى سادت كتابات معظم علماء المصريات فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وربما يفاجئ القارئ المصرى المعاصر بأسماء هؤلاء العلماء الذين نُكن لهم حتى الآن عظيم التقدير والاحترام !! لقد أورد برنال نصوصا لماسبيرو [60]، واليس بدج [61]، وارمان [62]، والن جاردنر [63]، وجيمس برستيد [64]، أورد نصوصا لهم تكشف عن مدى تغلغل تلك النزعة العنصرية فى كتاباتهم عن الحضارة المصرية وإنجازاتها.

ولنكتفى بنص واحد أورده لجاردنر يعكس مجمل وجهة نظره ووجهة نظر زملائه، يقول جاردنر فى هذا النص : "إن اعتماد الإغريق المفترض على الفلسفة المصرية حين نضعه موضع البحث يتبين أنه محض هراء"[65].

وهكذا نكتشف مع برنال أن الاهتمام الواسع بعلم المصريات لم يكن يعنى عند أصحابه اهتماما مطلقا بالحضارة المصرية أو بمدى تأثيرها على اليونان واعتبارها الأصل للحضارة الأوربية ! بل كانت فى معظمها دراسات تدور فى فلك النظرة الكلاسيكية السائدة وفى إطار النموذج الآرى !

على كل حال فإن هؤلاء العلماء لم يكونوا يستطيعون فى ظل انتشار ظاهرة "الهوس الهللينى" أن يفعلوا أكثر مما فعلوا؛ فلقد تحلوا بقدر كبير من الشجاعة الأدبية والموضوعية العلمية حينما خصصوا الجزء الأعظم من اهتمامهم وكتاباتهم لدراسة آثار وحضارة مصر القديمة.

وقد أحسن برنال صنعا حينما خصص الباب السادس لدراسة ظاهرة "الهوس الهللينى" التى ظهرت مصاحبة للتطورات الاجتماعية والثقافية فى شمال ألمانيا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، تلك الظاهرة التى أسس لها كارل أوتفريد موللر K. Muller فى كتابه "The Minyans"، والتى كان المؤمنون فيها بأهمية اليونان وبعظمة الحضارة الإغريقية القديمة يعادون بشدة آسيا وأفريقيا. ومن ثم فقد أصبح من المستحيل مع انتشار هذه الظاهرة أن يدافع أحد عن المصريين أو عن الاعتقاد بأنهم قد استعمروا بلاد الإغريق أو أنهم لعبوا دوراً مهما فى تشكيل الحضارة الإغريقية [66].

وقد عرض برنال لآراء بعض هؤلاء الذين أصابهم الهوس الهللينى مثل فريدريك أوجست فولف، ووليم فون همبولت وشليجل وغيرهم. كما استمر فى الباب السابع يعرض لأنصار هذه الظاهرة موضحا كيف أنها انتقلت من ألمانيا إلى انجلترا عبر محاولة بعض العلماء الإنجليز إصلاح نظامهم التعليمى وخاصة فى مجال الدراسات الكلاسيكية مستفيدين فى ذلك من النموذج الألمانى.

أما أبرز ما يقدمه برنال بعد ذلك، فهو الحديث عن الفينيقيين فى البابين الثامن والتاسع، حيث يعرض للنزعة العنصرية المعادية للساميين عموما، ويكشف عن عملية المد والجزر التى سادت أوربا حول ذلك.

وأهم ما يلفت الانتباه حقا فى هذا الحديث أنه يفترض موافقا فى ذلك بعض الدراسات التى ظهرت فى القرن التاسع عشر "أن هناك قرابة وطيدة تجمع بين اليهود والفينيقيين"[67] ! ويعرض من خلال ذلك لموقف العلماء الإنجليز والفرنسيين، وكذلك للأعمال الأدبية التى ظهرت فى هذه الأونة مبينا كيف

أظهرت جميعا العداء للسامية. وبالطبع فقد كان اليهود بوصفهم أحد أفرع الجنس السامى حاضرون دائما طوال حديثه !

وقد عرض لظاهرة معاداة السامية العنصرية فى ثمانينيات القرن التاسع عشر باعتبارها ظاهرة ماثلة فى موقف علماء الغرب من استيطان الفينيقيين لبلاد الإغريق. وإن كان قد اعتبر أن إنكار تأثير كل من المصريين والفينيقيين فى تكوين بلاد الإغريق يعنى معاداة السامية عامة، فإنه يركز فى الباب التاسع على أن المقصود بهؤلاء الساميين تحديدًا هم اليهود (68) !!

وبالطبع فقد مهد برنال بذلك لكل من يؤمن بالرأى الشائع عن أن اليونانيين قد تعلموا أبجدية اللغة متأثرين بالأبجدية الفينيقية، أن يؤمن بالتالى بالصلة الوطيدة للغة العبرية باللغة اليونانية وأن تأثيرها على اللغة اليونانية هو الأهم، متجاهلا بذلك أن الأبجدية العبرية نفسها مشتقة من أبجدية أعرق منها وأبعد عنها زمانيا بكثير هى الأبجدية الكنعانية (69) ! !

إنه يضع التأثير الفينيقى (= اليهودى) والتأثير المصرى فى سلة واحدة حينما يتحدث فى هذا الباب عن علاقة الأبجدية الفينيقية بالأبجدية اليونانية فى نظر العلماء من أصحاب النموذج الأرى المتطرف، ويبدو ذلك حينما يقول فى نهاية نفس الباب رافضا هذه النزعة العنصرية "أنه لم يعد من المحتمل أن يقترح عالم أنه كانت هناك أية تأثيرات مصرية أو فينيقية ذات قيمة على تكوين بلاد الإغريق وأن – من يفعل ذلك – إذا كان ممكنا سوف يُطرد من المجتمع الأكاديمى أو على الأقل يوصم بالشذوذ"(70).

إن التوحيد بين "الفينيقى" و"اليهودى" يبدو لديه أكثر ما يبدو فى بداية الباب العاشر حينما يتحدث بسعادة عن دور العلماء اليهود فيما بعد الحرب (بعد 1945م) فى "إزالة نعرة معاداة السامية فى كتابة التاريخ القديم وإعطاء الفينيقيين ما هم خليقون به من إقرار بدورهم المهم فى تكوين الثقافة اليونانية"(71). ويبدو كذلك حينما يضيف فى نفس الموضع "أن النجاح فى

استعادة مكانة الفينيقيين كان يتطلب شرطين مسبقين تحققا كلاهما وأولهما إعادة دمج اليهود فى نسيج الحياة الأوربية، وثانيهما هو الإصرار القوى الماثل فى داخلية الثقافة اليهودية على المتابعة الفكرية مع احترام المؤسسة الأكاديمية فى آن معا"[72].

وقد تحلى برنال بقدر كبير من الجرأة والصراحة حينما كشف عن العوامل السياسية المعاصرة المؤثرة فى كتابة التاريخ القديم؛ فبينما لا يزال التحامل العنصرى على الأفارقة والأسيويين يفعل فعله فى التقليل من شأن أصولهم الحضارية القديمة وتأثيرها على اليونان، ويفعل فعله كذلك فى التحيز ضد آرائهم بل وضد قبولهم كطلاب وكأساتذة فى الجامعات الرئيسية فى أوربا وأمريكا ! ؛ نجد "أنه منذ أواخر الخمسينيات أصبح الطلاب والأكاديميون اليهود مقبولين تماما فى الجامعات الرئيسية فى مجال الكلاسيكيات، وبحلول السبعينيات كان كثير من الشخصيات المهيمنة فى هذا الحقل من اليهود"[73]. وقد أرجع برنال ذلك بالطبع إلى قيام إسرائيل وتوسعها العسكرى بعد عام 1949م، فقد كان لذلك الحدث فى رأيه "أثراً قويا فى مجال التقليل من نزعة معاداة السامية من ذيوع أمر محرقة اليهود (الهولوكوست)"[74]، وإن كان هو نفسه يعود فيقول فى موضع آخر : "إن الدراسات الهللينية لم تتأثر تأثرا مباشرا بتأسيس إسرائيل وتوسعها العسكرى"[75].

وعلى أى حال فإن ما يهمنا هنا حقا هو ذلك الربط الغريب لديه بين اليهود والفينيقيين والكنعانيين، ذلك الربط الذى جعله يعود فينسب يهود إسرائيل الحاليين إلى الفينيقيين والكنعانيين متناسيا الكشف عن أوجاريت القديمة وآدابها – رغم معرفته به – ذلك الكشف الذى أوضح بما لا يدع مجالا للشك "أن التراث اليهودى مأخوذ فى قسم منه عن التراث الكنعانى"[76]. وليس معنى أن اليهود قد سطوا منذ القدم على النصوص الأوجارتيه وضمنوها كتابهم المقدس أن ينتسبوا إلى الكنعانيين أنفسهم !! إذ ليس اليهود العبريون هم

الكنعانيون، ولا قرابة بين مدلول لفظة عبرانيين ولفظة عبيدو أو خبيروا أو أبيروا؛ فتلك اللفظة الأخيرة بصورها الثلاث تدل على قبائل وجدت فى الجزيرة العربية قبل اليهود. وهذا ما أشارت إليه رسائل تل العمارنة [77].

إن أغراض برنال الأيدلوجية تبدو أكثر ما تبدو فى هذه الأجزاء الأخيرة من كتابه؛ إذ أنه بعد هذه المحاولات الغريبة للسطو على إنجازات الآخرين ونسبتها إلى اليهود فى الزمن القديم، يعود فيعزز ذلك باستعراض آراء علماء الكلاسيكيات من اليهود المعاصرين بشكل مفصل، فيعرض لآراء أستور وكتابه "الهللينية السامية"، وج. س بليجمييه J. C. Billigmeie ورسالته للدكتوراه بعنوان "كادموس واحتمال وجود سامى فى بلاد اليونان فى العصر الهلادى"، وروث أدواردر وكتابها "كادموس الفينيقى"، ويوسف ناخى ومقالته حول "بعض اعتبارات حول الأبجدية اليونانية من خلال دراسة النقوش السامية". أنه يعرض لآراء هؤلاء وغيرهم باعتبارها آراءاً تقوض بشكل أو بآخر النموذج الآرى المتطرف. وهو يتوقع لهذا الهجوم الذى بدأه هؤلاء العلماء اليهود المناصرون لليهودية والسامية "أن يحقق نجاحا فى وقت قريب نسبيا"[38]، فى الوقت الذى يقول فيه بصراحة ووضوح : "أما المعركة من أجل استعادة النموذج القديم وما للمصريين فيه من مكان فسوف يستغرق وقتا أطول"[79].

إن الوجه الإيدلوجى المتميز لبرنال يظهر بوضوح أكثر وأكثر حينما يعرض لموقف العالم الألمانى المعاصر سيجفريد مورينز S. Morenz الذى نشر عام 1969م كتابا بعنوان "التقاء أوربا ومصر" غطى فيه بعضا من المجالات التى يتناولها كتاب "أثينه السوداء"، إنه يعرض لآراء مورينز معلنا اختلافه معه فى عدة أمور. فما هى يا ترى هذه الأمور ؟! إنها تتلخص فى "أن مورينز لا يأخذ بعين الاعتبار احتمال حدوث نقول لها أهميتها فى مجال اللغة، ولا يذكر ما أخذه اليونان عن الثقافة السامية الغربية" [80].

وكأن من الضرورى فى نظر برنال أن يتحدث مورينز عن هذه الأمور رغم

أنها لا علاقة مباشرة لها بموضوع كتابه المسمى "التقاء أوربا ومصر"، اللهم إلا إذا كانت الثقافة السامية الغربية – فى عرف برنال – هى جوهر الثقافة المصرية أو أحد مكوناتها الرئيسية ! !.

ولعل مما يثير الدهشة والتعجب بعد ذلك أن يصنف برنال نفسه و"النموذج القديم المعدل" الذى يدعو إليه "ضمن دراسات الباحثين السود أكثر منه ضمن الثوابت المتعارف عليها أكاديميا"(81) ! ولكن الدهشة تقل قليلا حينما نجده يضيف إلى ذلك قوله : "إننى لسعيد أن أحشر فى الزمرة الممتازة التى تضم ديبوا ومرزوى والآخرين أولئك الذين ينظرون إلى مصر على أنها أفريقية أساسا" (82) !! فالحقيقة أنه وهؤلاء الباحثون السود قد تناولوا الحضارة المصرية بما يروق لهم ولأهداف أيدلوجية خاصة بهم ! ؛ فالأفارقة السود يبحثون عن دور حضارى قديم يستندون إليه فى صراعهم الحضارى مع الجنسيات المختلفة المكونة للمجتمع الأمريكى والمجتمعات الأوربية التى يعيشون فيها. وبالطبع فلا يجدون ذلك الدور الحضارى القديم ممكنا إلا عبر الحديث عن مصر القديمة وأصولها الزنجية (83).

أما اليهود الباحثون دوما عن دور حضارى يخصهم، فهم حينما ينظرون إلى التاريخ القديم ويقلبوا صفحاته لا يجدون إلا التشعلق بأهداب الحضارة المصرية مرة، والحضارة الكنعانية – الفينيقية مرة أخرى، وهم بين هذه وتلك لم يكونوا إلا مجرد نقلة حاولوا الذوبان فى الأولى ولم ينجحوا، فاتجهوا إلى الأخرى وحققوا نجاحاً نسبيا حينما استولوا على جزء من الدولة الكنعانية القديمة وأقاموا ممالكهم التى لم تدم طويلا وقضى عليها فى النهاية فبدأوا فى تلفيق دورهم التاريخى عبر نسبة إنجازات هؤلاء أو أولئك إليهم وعبر تلك القصص الملفقة التى اصطنعوها وامتلأ بها كتابهم المقدس.

خامساً : الرد الفلسفى على « أثينة السوداء »:(ملاحظات نقدية) :

إن ما قدمناه حتى الآن عزيزى القارئ ليس سوى مجرد عرض للصورة الكلية التى قدمها برنال عبر تمييزه ما أسماه "النموذج القديم" و"النموذج الآرى" و"النموذج القديم المعدل". تلك التمييزات التى توضح من وجهة نظر المؤلف صورة مصر فى عيون الأوربيين؛ فقد كان اليونانيون (وهم الأوربيون الأوائل) ينظرون إلى الحضارة المصرية بإعزاز وتقدير ويعتبرونها معلمتهم الأولى. وظلت هذه النظرة هى السائدة حتى القرن الثامن عشر رغم ما شهدته من شد وجذب. وتغيرت هذه النظرة بفعل عدة عوامل ليسود ما أسماه المؤلف "النموذج الآرى" أو "النموذج الآرى المتطرف" حيث بدأ الأوربيون ينظرون إلى الحضارة الأوربية القديمة على أنها حضارة معجزة وأن اليونانيين صنعوا كل مظاهر حضارتهم بأنفسهم وأنه من غير الممكن أن يكون هؤلاء الأجداد العظام قد نقلوا إبداعاتهم الحضارية عن المصريين أو الساميين أو غيرهم من أبناء الحضارات القديمة.

وها هو برنال مع فريق عمله يحاول الرد على هذه الآراء العنصرية المتطرفة التى سادت الأوساط الكلاسيكية طوال القرن التاسع عشر وحتى بداية الربع الأخير من هذا القرن العشرين. وقد وضع برنامجه للرد على هذه الدعاوى العنصرية الداعية إلى المركزية الأوربية وإلى أن أوربا هى مهد العلم والفلسفة من خلال استعادة الشهادات والآراء التى وردت فى الكتابات اليونانية القديمة وما تابعها من شهادات وآراء الأوربيين على مدار القرون التالية حتى القرن الثامن عشر. ومن خلال مطالبته علماء الكلاسيكيات الذين لا يزالون يرددون هذه الدعاوى العنصرية أن يغيروا وجهة نظرهم بناء على ما يقترحه من تعديلات يرى أنه يمكنهم قبولها فى ضوء الاكتشافات الآثارية واللغوية الحديثة، وفى ضوء الربط بين هذه المكتشفات وما ورد فى الكتاب المقدس (التوراة) عن خروج الإسرائيليين من مصر وطرد الهكسوس منها !

والحقيقة أنه رغم اعترافنا بالجهد الجبار الذى بذله برنال فى هذا العمل الضخم الذى يقع فى أربعة أجزاء لم يكن ما قدمناه سوى ملخص سريع للجزء الأول منه، وملخص لمخلص بقية الأجزاء، كما عرض لها المؤلف نفسه فى مطلع هذا الجزء الأول.

أقول رغم اعترافنا بجهده الجبار وما ترتب عليه من مناقشات واسعة زعزعت الثقة لدى المؤمنين "بالمركزية الأوربية" و"المعجزة اليونانية" وجعلتهم شاءوا أم أبوا يعيدون النظر فى كل معتقداتهم وفى ما يملكونه من حجج وأسانيد لصحة هذه المعتقدات !

أقول رغم اعترافنا بذلك، واعترافنا أيضا أنه أنصف ضمن ما أنصف الحضارة المصرية القديمة وأعاد اكتشاف جوهرها النفيس المُعلم للحضارات القديمة بعد ما أهال عليها التراب الكثيرون من المستشرقين بالمعجزة اليونانية وبالمركزية الأوربية، أولئك الذين لا يرون فى العالم إلا الحضارة الأوربية بمكتشفاتها وإبداعاتها ! !

أقول رغم اعترافنا بكل ذلك، إلا أن ذلك لا يمنعنا من إبداء بعض الملاحظات الهامة حول مشروع برنال إضافة إلى ما سبق أن قدمناه من ملاحظات فى الصفحات السابقة:

أولاً : فى البداية أود أن أشير إلى اعتقاد راسخ لدّى عن أن التلاقح الفكرى بين الحضارات القديمة مسألة بديهية تفرض نفسها على أى عقل واع ! إذ لا أحد يستطيع مهما بلغت درجة عنصريته وتعصبه أن يشكك فى تأثر الحضارات اللاحقة بالحضارات السابقة، فكيف لا يكون بديهيا أن نسلم بتأثر اليونان – وهم أمة لا ذكر لها فى التاريخ قبل الألف الثانية قبل الميلاد – بالحضارات الشرقية القديمة التى يعود تاريخها المكتوب إلى الألف الرابعة قبل الميلاد وخاصة فى مصر وبلاد ما بين النهرين !

لقد فرضت هذه البديهية نفسها على اليونانيين أنفسهم حينما أدركوا منذ بداية وعيهم الفكرى والحضارى "أن لا شىء يأتى من لا شىء" وسلموا بهذا المبدأ كبديهية. ولعل هذا المبدأ البدهى عندهم هو ما جعلهم يبحثون فى العالم الطبيعى وفى التاريخ من خلال مقولة "العلة" أى البحث عن سبب أو علة لكل شىء – فلاشىء يأتى من عدم، وإنما لابد أنه أتى من شىء سابق عليه (84).

وبالطبع ففى ظل هذا الاعتقاد الصارم الذى هيمن على عقول مفكرى بلاد اليونان ومؤرخيها كان من المستحيل أن يتصوروا أنفسهم بداية العالم وأصل كل شىء فى الوقت الذى كانوا فيه يكثرون من الترحال والسفر إلى كل البلدان القديمة. ولاشك أنهم قد وعوا من خلال تلك الأسفار إلى مصر وبابل والهند وفارس ومدى عراقة وقدم هذه الشعوب، ومدى ما لديهم من منجزات حضارية تعلموا منها ونقلوا عنها ما لا يمكن حصره.

ثانياً : إن أى مؤرخ موضوعى للحضارات أو لتاريخ الفلسفة أو لتاريخ العلم يدرك هذه البديهية ويكتب واعيا بها؛ فقد كتب ول ديورانت "قصة الحضارة" بمجلداته العديدة بادئا برواية قصص الحضارات الشرقية القديمة وأرخ لإنجازاتها الحضارية من شتى الجوانب. وكتب جورج سارتون "تاريخ العلم" بأجزائه العديدة مدققا فى سرد مكتشفات أبناء الحضارات الشرقية القديمة فى مختلف فروع المعرفة والعلم وأوضح بما لا يدع مجالا لأى شك أنهم أول من فكر فى أصل الوجود والعالم، وأنهم أول من ابتدع التفكير الفلسفى والعلمى كما ابتدعوا من قبلها اللغة والأساطير والأديان.

وفى هذا الإطار كتب مؤرخون عديدون للفلسفة عن الفلسفة فى الشرق كبول ماسون أورسيل وتوملين وكارل ياسبرز وجون كولر وغيرهم، كما كتب عن الفكر الفلسفى الهندى كثيرون من أمثال راد كرشنا ود. شارلز مور وشويتزر Sch weitzer وزيمر .Zimmer H، وكتب كثيرون من أمثال كريل و. ج. وهوجز Hughes F. R وفؤاد شبل وغيرهم عن الفكر الصينى، كما كتب آخرون غير هؤلاء

وأولئك عن الفكر الفلسفى فى بلاد الرافدين وبلاد فارس القديمة وكذلك عن الفكر المصرى القديم [85].

لقد أدرك هؤلاء كما أدرك غيرهم ممن لم يهتموا بالفلسفات الشرقية، وأرخوا للفلسفة اليونانية بموضوعية، أدركوا أنه لا يمكن فهم الفلسفة اليونانية فهما دقيقا إلا برد أفكار فلاسفتها إلى أصولها الشرقية ومقارنتها بهذه الأصول حتى تنجلى الحقائق ونعرف مواطن الابتكار والإبداع لدى هؤلاء الفلاسفة على اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم.

ثالثاً : إن مشروع برنال فى البحث عن الجذور الأفرو أسيوية للحضارة اليونانية ينبغى أن يوضع داخل هذا الإطار العام؛ فهو لا يقدم حقائق جديدة، بل يعيد إجلاء تلك الحقائق المعروفة ويعيد البحث فيها والكشف عنها بعد أن كاد المتعصبون للفكر الغربى أن يطمسوها تماما بتوجيههم العلم توجيها أيدلوجيا يدعم المركزية الأوربية بآليات سياسية وإعلامية واقتصادية مدعومة ومتنوعة.

رابعاً : إن الحقيقة التى لابد من التصريح بها دون التلميح أن برنال لم يكن يستهدف فى الأساس إنصاف الحضارة المصرية – الإفريقية القديمة كما هو معلن فى عنوان "أثينه السوداء" بل كان هدفه الأساسى هو إبراز الدور اليهودى – العبرانى فى التاريخ القديم لدرجة يمكن اتهامه معها بأنه فى الوقت الذى عرى فيه المركزية الأوربية وفضح انحيازها وتعصبها، كشف عن انحيازه التام وتعصبه الملموس للتأثير العبرانى على الحضارة المصرية واليونانية معا [86] !

إن تضخيمه لدور اليهود فى التاريخ القديم بلغ درجة جعلتنى أتساءل أثناء قراءة الكتاب : هل عنوانه "أثينه السوداء" أم "أثينه العبرانية" ؟ ! ! لقد اتخذ برنال الحضارة المصرية مطية يقفز من خلالها لإبراز أى دور لليهود وللغتهم على الحضارة اليونانية بل وعلى الحضارة المصرية أيضا، بينما واقع الحال

تاريخيا ولغويا وحضاريا لا يؤكد ذلك بالمرة !. لقد أشار عنوان الكتاب حقا إلى أنه سيدرس الجذور الأسيوية بالإضافة إلى الجذور الأفريقية، فهل لم يوجد فى آسيا سوى الحضارة الفينيقية ! وأين الحضارة الفارسية !! فالمعروف أن فارس هى التى غزت بلاد اليونان فى تلك الحقبة !. وأين دور الحضارة البابلية فى بلاد ما بين النهرين والعلاقة بينها وبين بلاد اليونان كانت وثيقة !. وأين دور الحضارة الهندية والحضارة الصينية وهما أعرق بكثير من الحضارة اليونانية وهناك ما يؤكد وجود صلات بينهما وبين أبناء اليونان ! وهل كان الفينيقيون حقا هم اليهود فى العالم القديم ؟! وهل كانت لغتهم هى اللغة العبرية كما يدعى المؤلف ذلك ويشير إليه مرارا وتكرارا فى كتابه ؟! وهل تعود اللغة اليونانية فى أبجديتها الأولى إلى اللغة العبرية ؟! أم الأصح والأدق أنهما يعودان معاً إلى أصل واحد هو اللغة الكنعانية ؟!

وهذا يقودنا إلى تساؤل آخر عن علاقة اللغة الكنعانية الأم باللغة الهيروغليفية ؟!

إن الإجابة عن هذه التساؤلات لا يملكها حقا إلا علماء اللغة المختصين بدراسة هذه اللغات القديمة والمقارنة بين أبجدياتها واشتقاقاتها. ولذلك أدعو علماء اللغة الهيروغليفية واللغة الكنعانية واشتقاقاتها العربية والعبرية، وعلماء اللغة اليونانية واللاتينية أن يدلوا بدلوهم فى هذه القضايا الشائكة التى يعيد برنال إثارتها ليخرج منها بنتائج توافق أغراضه الخاصة فى إعلاء شأن العبرية والتراث اليهودى !!

إن ما نعرفه منذ شهادة هيرودوت القديمة أن الإغريق قد تعلموا الأبجدية من الفينيقيين [87]، وأن هذه الأبجدية الفينيقية إنما هى تطوير للغة الهيروغليفية المصرية القديمة. وها هو جورج سارتون يلخص هذا الاعتقاد الراسخ بقوله : "ألف المصريون كتابتهم الهيروغليفية والتزموها ولم ينحلوا عنها بل استمروا فى استعمالها آلافا من السنين جنبا إلى جنب مع العلامات الأبجدية التى اخترعوها

ولم يستعملوها استعمالا منتظرا. ثم وصل الاختراع إلى درجة أعلى من الكمال على أيدى الفينيقيين الذين ابتدعوا أول أبجدية سامية مكونة من السواكن فقط ثم أكمل الإغريق ذلك حين أضافوا الحروف المتحركة واستغرق هذا التطور كله ألفين أو ثلاثة آلاف عام أو أكثر من ذلك"[88].

خامساً : إن كل ما أشار إليه برنال من نصوص للمؤرخين والفلاسفة اليونان باعتباره معبرا عن "النموذج القديم" الذى ينصف الدور المصرى فى تشكيل الحضارة اليونانية ليس إلا القليل من الكثير الذى أخذه اليونان من مصر ولم يعترفوا به؛ فالحقيقة أن الغالبية العظمى من علماء اليونان ومفكريها قد زاروا مصر ونقلوا عنها معظم ما أشاعوا فى بلادهم بعد عودتهم أنهم مبتدعوه !!

ولعل هيرودوت الذى تحلى بأكبر قدر من الموضوعية بين مؤرخى اليونان فى إنصاف الدور المصرى فى تشكيل الحضارة اليونانية يكون شاهدنا على ذلك حينما قال فى معرض حديثه عن نظرية خلود النفس فى مصر القديمة وتأثيرها فى فلاسفة اليونان : "إن هذه النظرية قد نقلها كُتاب اليونان، القديم منهم والمتأخر، وأظهرها لاحقا على أنها ملكهم ! أسماء هؤلاء معروفة لى ولكن قررت ألا أذكرهم"[89] !

وبالطبع، فإنه يمكننا استنتاج هذه الأسماء ومعرفة أصحابها؛ فهم بلاشك أورفيوس، وفيثاغورس، وانبادوقليس وأفلاطون [90].

سادساً : أنه رغم أهمية الاستناد على شهادات بعض كُتاب وفلاسفة اليونان عن استفادتهم من مصر ونقلهم عنها، إلا أنه ينبغى أن نتذكر أنها دائما شهادات ناقصة ومبتورة لأنها كانت تقال فى ظل اعتقاد عام ساد الحضارة اليونانية وسيطر على مُبدعيها وهو أن اليونانيين هم فقط أهل التأمل والعلم بينما الأجانب لا يصلحون إلا للرق والعبودية !. ومن ثم فإن أبناء الحضارات الأخرى كانوا فى نظر غالبية اليونانيين ليسوا إلا

أصحاب أفكار وعلوم عملية أسطورية ساذجة احتاجت لعبقرية اليونانيين لتتحول إلى مذاهب فلسفية ونظريات علمية عظيمة مجردة.

إن الاعتراف بفضل الآخرين حينما يصدر عن واحد ممن يعتقدون هذا الاعتقاد لا يكون بدافع موضوعى مجرد من الغرض والهوى، بل يكون اعترافا استعلائيا ينشد بيان الفروق الجوهرية بين ما قيل من قبله وبين ما قدم هو؛ فما قدمه السابقون عليه ليس إلا تهويمات خيالية وأفكار أسطورية حالمة كشفت عنها منجزات عملية جامدة ! بينما قدم هو النظريات الفلسفية والنظريات العلمية التى تعلو على الزمن أو تقبل التطور بالتحليل العقلى المجرد وبالدراسة التجريبية العلمية ! !

وهذا فى اعتقادى كان موقف معظم من اعترفوا بفضل ما للحضارة المصرية على الحضارة اليونانية، أما من تجاهلوا هذا الفضل تماما، فقد انطلق موقفهم هذا من تلك النزعة العنصرية المتعجرفة التى اعتبرت أن اليونان هم أصل الجنس البشرى، ومن ثم فهم أصل كل شىء !!

سابعاً : استناداً إلى ما سبق، نرى أن الأجدى فى دراسة أثر الحضارة المصرية على الكُتاب والفلاسفة اليونان، إنما يكون باتباع منهج تحليل المضمون؛ أى تحليل مضمون فكر فلاسفة وعلماء اليونان ورد أفكارهم إلى أصولها المصرية خاصة والشرقية عامة. وتتطلب هذه النوعية من الدراسة بالطبع الإلمام المزدوج بالنتاج الفكرى للحضارات الشرقية الخمس الكبرى (الحضارة المصرية، والبابلية، والهندية والفارسية والصينية)، وكذلك الإلمام بالإنتاج الفكرى لفلاسفة اليونان.

إن هذه الدراسة التى تعتمد على تحليل المضمون ومقارنة أفكار اليونان بمثيلاتها لدى مفكرى الشرق بعد إثبات الصلات الحضارية المتنوعة بين أبناء الحضارة اليونانية وأبناء الحضارات الشرقية السابقة عليها، من شأنها إعادة الحق لأصحابه ورد الأفكار إلى مبدعيها الحقيقيين. وليس لهذه النوعية من

الدراسة من هدف سوى دحض ما يسمى بالمعجزة اليونانية بإفراغها من مضمونها !، فإن عرفنا مثلا أن حديث مفكرى اليونان الأوائل عن أصل العالم ونشأة الوجود، وكذلك حديثهم عن النفس وطبيعتها المتميزة عن الجسم، وعن مصيرها بعد أن تغادر الجسم إنما هو حديث منقول عن مثيله فى مصر وبابل، وكذلك حديثهم عن التناسخ منقول عن مثيله فى مصر والهند. وإن أثبتنا كذلك أن حديث فلاسفة اليونان من انكسيمندر حتى أفلاطون عن طبيعة الوجود والتمييز بين عالم معقول وعالم محسوس إنما أصله ما ورد فى الفلسفات الهندية القديمة عن التمييز بين العالم المحسوس الظاهر، والجوهر الروحانى الباطن. وإن عرفنا أيضا أن حديث فلاسفة اليونان من انكسيمندر حتى فلاسفة الرواق عن الدورات الكونية وعن دور النار فى العالم الطبيعى إنما يرد فى أصله إلى المعتقدات الفارسية والكلدانية فى الشرق القديم. وإن أدركنا أن حديثهم عن الحياة الاجتماعية والطبقات ونظام الدولة إنما يرد فى الأساس إلى تأثرهم بالنظم المدنية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية فى بلاد الشرق القديم.

أقول إذا عرفنا كل ذلك وغيره الكثير مما حاولت إثباته فى دراساتى المتعددة حول هذه الموضوعات فى مؤلفاتى "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية" و"المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية" و"تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى". فضلا عن "مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية". أقول إذا عرفنا ذلك من خلال جهود العديد من الدارسين والباحثين المتخصصين فى الدراسات المقارنة بين الفكر الفلسفى عند اليونان والفكر الفلسفى فى بلاد الشرق القديم لأفرغنا الفكر الفلسفى اليونانى من مضمونه الإعجازى ! ويبقى الفكر اليونانى بعد ذلك مجرد مرحلة من مراحل تطور الفكر الفلسفى، ويكون اليونان قد طوروا ما نقلوه عن الحضارات الشرقية القديمة، وقدموا رؤيتهم المستقلة للعالم من خلال الرؤى السابقة عليهم. وإن كان لديهم الجديد الذى أضافوه – وهو موجود بلاشك

- فإنه لم يكن ليكون إلا بفضل ما نقلوه عن السابقين عليهم من لغة وفلسفة وأديان وعلوم.

ثامناً : إذا اعتبرنا أن تحليل مضمون الفكر هو المنهج الأجدى فى رد الأفكار إلى أصحابها الأصليين اعترافا بفضلهم، وتعرية لأنصار "المعجزة اليونانية" خصوصا و"المعجزة الغربية" عموما، فإن دراسات مارتن برنال فى "أثينة السوداء" فيما يتعلق بالمقارنات اللغوية التى ترد اللغة اليونانية إلى أصولها المصرية والسامية والهند أوربية، وفيما يتعلق باستجلاء بعض الحقائق التاريخية والآثارية حول الصلات الحضارية بين مصر وبلاد اليونان تكون أشبه بالمقدمات الضرورية لهذا النوع من الدراسة التى تعتمد على تحليل المضمون المقارن.

وربما نكتشف أهمية هذا النوع من الدراسات التحليلية المقارنة حتى فى مجال اللغة، وهو المجال الذى ركز عليه برنال إذا تأملنا جيدا مغزى المثال التالى :

لقد كتب برنال عن كلمة Sophia، تلك الكلمة اليونانية التى جاءت منها كلمة Philo - Sohia أى الفلسفة. وقال أنها تعود إلى كلمة مصرية قديمة هى Sb3 بمعنى يعلم - تعليم على اعتبار أن الحرف المصرى القديم ب- B يقلب أحيانا فى اليونانية ليصبح فى - Ph [91]. ولو أنه قرأ محاورة "أقراطيلوس" لأفلاطون واستفاد من مضمونها فى التحليل اللغوى لأصل الألفاظ اليونانية، لوجد أن أفلاطون نفسه يعترف بأن هذه اللفظة ليست يونانية الأصل، بل أنها من أصل أجنبى مستعار من "البرابرة" أى من الأجانب الذين اختلط بهم اليونان وخضعوا لهم [92]. وفى هذا ما يؤكد بالطبع وجهة نظر برنال فى الأصل المصرى للفظة Sophia .

وعلى هذا النحو يمكن الاستفادة من منهجية تحليل المضمون المقارن فى هدم ما تبقى فى أذهان المؤمنين بالمعجزة اليونانية من حجج يتكشف يوما بعد يوم فسادها وعدم جدواها وآخرها تلك الحجة المتعلقة بالأصل اليونانى للفظ الفلسفة. فالحقيقة أن الفلسفة لفظا ومضمونا منشأها بلاد الشرق وليس بلاد اليونان.

الهوامش والمراجع

1- انظر : مقدمة د. أحمد عتمان للترجمة العربية للكتاب، ص 17 – 20.

2- مارتن برنال : أثينه السوداء : ترجمة د. لطفى عبدالوهاب ود. فاروق القاضى ود. حسين الشيخ ود. منيره كروان ود. عبدالوهاب علوب، تحرير ومراجعة وتقديم د. أحمد عتمان، المشروع القومى للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة (16/1997م، ص 75).

3- نفسه، ص 75.

4- نفسه، ص 76.

5- نفسه، ص 98.

6- نفسه، ص 99.

7- نفسه.

8- نفسه، ص 100.

9- نفسه، ص 101.

10- نفسه.

11- نفسه.

12- نفسه.

وانظر تفاصيل أكثر عن مبررات هذا التعديل المقترح فى ص 131 – 133.

13- نفسه، ص 102.

14- نفسه.

وانظر تفاصيل أكثر فى ص 136.

15- نفسه، ص 82.

16- نفسه، ص 104.

17- راجع ما كتبناه عن هذا الكتاب فى صحيفة الدستور فى عددها الصادر يوم 22/10/1997م.

18- نقلا عن : برنال : نفس المصدر، ص 286.

19- نقلا عن : برنال : نفس المصدر، ص 175.

20- برنال : نفس المصدر، ص 168.

21- نفسه.

22- نفسه، ص 169.

23- نفسه.

24- نفسه، ص214.

25- نفسه، ص 211- 212.

26- نقلا عن : نفس المصدر، ص 213.

27- نفسه.

28- أنظر : برنال: نفس المصدر، ص 215.

29- نقلا عن : نفس المصدر السابق، ص 215.

30- أنظر : نفس المصدر، ص 215.

31- نفسه، ص 216.

50- أنظر : نفس المصدر السابق، ص 339.

51- أنظر : نفسه، ص 342.

52- أنظر : نفسه، ص 344 – 346.

53- نفسه، ص 346.

54- نفسه.

55- نفسه، ص 347.

56- أنظر، نفس المصدر، ص 348 وما بعدها.

57- أنظر : نفسه، ص 373 – 374.

58- نفسه، ص 374.

59- نفسه، ص 401.

60- أنظر هذه النصوص في : نفس المصدر، ص 411 – 412.

61- أنظر : نفسه، ص 412 – 413.

62- نفسه، ص 414.

63- نفسه، ص 415.

64- نفسه، ص 415 – 416.

65- نفسه، ص 418.

66- نفسه، ص 436.

67- نفسه، ص 511.

68- أنظر : نفس المصدر السابق، مطلع الباب التاسع، ص 539 وما بعدها.

69- أنظر التقسيم الشهير لتفرعات الأبجدية الكنعانية القديمة الذى وضعه العلامة دايرنكر الذى نشره د. أحمد سوسه فى كتابه : "العرب واليهود فى التاريخ" ونقلناه عن مقدمة الترجمة العربية لكتاب "اللآلئ من النصوص الكنعانية"، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - الطبعة الثانية 1989م، ص 13.

70- برنال : نفس المصدر السابق، الترجمة العربية، ص 573.

71- نفسه، ص 577.

72- نفسه.

73- نفسه، ص 580.

74- نفسه،

75- نفسه، ص 594.

76- مفيد عرنوف : مقدمة ترجمته العربية لكتاب "اللآلئ من النصوص الكنعانية"، سبق الإشارة إليه، ص 7.

77- نفسه، ص 187.

وراجع أيضاً : د. محمد خليفه حسن : تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، ص 22.

78- برنال : نفس المصدر السابق، ص 617.

79- نفسه.

80- نفسه، ص 617.

81- نفسه، ص 612.

82- نفسه.

83- أنظر : شيخ أنتا ديوب : الأصول الزنجية للحضارة المصرية، ترجمة حليم طوسون، دار العلم الثالث، القاهرة 1995م، ص 17 وما بعدها.

84- أنظر ما كتبناه عن مقولات الوعى التاريخى عند اليونان فى :

د. مصطفى النشار : من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م، ص ص 55 - 61.

85- أنظر عرضا مقتضبا للملامح العامة للفكر الفلسفى فى بلاد الشرق القديم وأهم أعلامه فيما كتبناه فى مؤلفاتنا التالية :

1- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية 1967م، القسم الأول.

2- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م.

3- مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، الفصل الأول.

4- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى - الجزء الأول (السابقون على السوفسطائيين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، الفصل الثانى من الباب الأول.

86- أنظر : مقدمة د. أحمد عتمان للترجمة العربية للجزء الأول من "أثينه السوداء"، ص 25.

87- أنظر : نص هذه الشهادة لهيرودوت فى : نفس المرجع السابق، ص 29.

88- جورج سارتون : تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء، الجزء الأول، الطبعة الثالثة - دار المعارف بالقاهرة 1976م، ص 77.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الإهداء	7
تصدير	9
المقدمة الأولى : "الفلسفة" إبداع مصرى	15
المقدمة الثانية : "الماعت" جوهر الفلسفة المصرية	18

الفصل الأول

فلسفة الطبيعة ونشأة الوجود فى مصر القديمة

مقدمة	23
أولاً : المذهب الشمسى	25
ثانياً : المذهب الهيرموبوليسى أو الأشمونى	30
ثالثاً : المذهب المنفى	34
رابعاً : المذهب الواستى	41
هوامش الفصل ومراجعه	47

الفصل الثانى

بتاح حوتب – رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة

مقدمة	55
أولاً : رأيه فى المعرفة والفضيلة السياسية	57

الموضوع | الصفحة

أولاً : حياة اخناتون وعصره 100

ثانياً : فلسفته الدينية 103

ثالثاً : مدينة اخناتون الفاضلة 110

رابعاً : أثر اخناتون الفكرى 116

هوامش الفصل ومراجعه 119

الفصل الخامس

نظرية النفس فى الفلسفة المصرية
وأثرها على أفلاطون

مقدمة 125

أولاً : معنى النفس "الروح" وطبيعتها 126

ثانياً : أصل النفس بين الفلسفة المصرية وأفلاطون 129

ثالثاً : مصير النفس 133

أ- التناسخ 136

ب- الخلود 137

هوامش الفصل ومراجعه 142

الفصل السادس

أفلوطين فيلسوفا مصريا
الأصول المصرية القديمة لفلسفة أفلوطين السكندرى

مقدمة 149

الموضوع	الصفحة

أولاً : حياة أفلوطين وكتاباته 150

ثانياً : فلسفته الميتافيزيقية 154

ثالثاً : تصوفه 165

خاتمة : 170

هوامش الفصل ومراجعه 171

الفصل السابع

مراجعات نقدية لكتب صدرت عن

الفلسفة المصرية القديمة

أولاً : كتاب "التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة" لجورج جيمس

مقدمة 179

أولاً : عرض الكتاب وملاحظات عامة 182

ثانياً : ملاحظات نقدية 184

ثالثاً : خاتمة 191

الهوامش والمراجع 192

ثانياً : كتاب "آثينا السوداء" لمارتن برنال

مقدمة 195

الموضوع الصفحة

أولاً : الملامح العامة لخطة الكتاب : تطور سوسيولوجيا المعرفة الغربية
في فهم علاقة الحضارة المصرية بالحضارة الإغريقية 196
ثانياً : الكتاب اليونان القدامى وإنصاف الدور المصري في
تشكيل الحضارة اليونانية 203
ثالثاً : "النموذج الآري" وبداية تلفيق المعجزة الإغريقية الغربية 210
رابعاً : حركة الاستعمار الأوروبي لبلاد الشرق واستمرار سيطرة النموذج
الآري على العقل الغربي 214
خامساً : الرد الفلسفي على "أثينا السوداء" ملاحظات نقدية 221
الهوامش والمراجع 230